

Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel

Hernando Hincapié Herrera / Traducción
Amado Ezequiel Osorio Valencia / Aparato crítico y comentarios


UNIVERSIDAD DE CALDAS
LUMINA SPARGO

Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel



Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Traducción y comentarios a sus párrafos

HERNANDO HINCAPIÉ HERRERA
Traducción

AMADO EZEQUIEL OSORIO VALENCIA
Aparato crítico y comentarios

ENSAYOS



Editorial Universidad de Caldas

Catalogación en la fuente,

Prólogo de la fenomenología del espíritu de Hegel : Traducción y comentarios a sus párrafos ; traducción Hernando Hincapié Herrera, Aparato crítico y comentarios Amado Ezequiel Osorio Valencia. – Manizales: Universidad de Caldas, 2019.
740 p. – (Colección : Ensayos)

ISBN: 978-958-759-184-2

Fenomenología / Filosofía Alemana / Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Crítica e Interpretación / Teoría del conocimiento / Tít./
CDD 142.7/P961

Título: *Prólogo de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Traducción y comentarios a sus párrafos*

Colección: Ensayos

Traducción: Hernando Hincapié Herrera
Comentarios: Amado Ezequiel Osorio Valencia

Primera edición:
Manizales, septiembre de 2019

ISBN impresión: 978-958-759-184-2
ISBN pdf: 978-958-759-217-7

Editor: Luis Miguel Gallego Sepúlveda
Coordinación editorial: Jorge Iván Escobar Castro
Diseño de colección y portada: Luis Osorio Tejada
Diagramación: Luis Osorio Tejada

Editorial Universidad de Caldas
E-mail: produccion.editorial@ucaldas.edu.co
Apartado aéreo: 275
Teléfono: (57+6) 8781500 Ext. 11106
Manizales-Colombia

Al Profesor Rafael Gutiérrez Girardot: una ilustrísima figura académica, un intelectual universal, profundo y crítico, y un infatigable estudioso del enigmático *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN
- 11 -
OBSERVACIONES GENERALES SOBRE EL PRÓLOGO
- 21 -

TRADUCCIÓN DEL VORREDE [PRÓLOGO] Y
COMENTARIOS A SUS PÁRRAFOS
- 35 -

POSTFACIO
- 719 -
ÍNDICE DE PÁRRAFOS
- 729 -
BIBLIOGRAFÍA
- 731 -

INTRODUCCIÓN

El presente texto ha nacido de la motivación de los autores por contribuir con un material pedagógico que ayude a la formación de nuestros estudiantes de filosofía. A nivel general, este es su destino; sin embargo, en un sentido específico, lo justificamos de la siguiente manera. Consideramos que entre las deficiencias de nuestro sistema universitario, una falla frecuente corresponde a la falta de una verdadera coherencia curricular, ya que las materias de los distintos programas, en gran medida, se asumen por los profesores según su conocimiento y criterio personales, y no, propiamente, de acuerdo con los requerimientos de una educación integral, basados en una clara definición de los objetivos últimos del saber científico particular y en una precisa concepción pedagógica que oriente la continuidad y la unidad del proceso educativo, situación por la cual, a pesar de las buenas intenciones individuales, no se logra una mayor funcionalidad estructural y un mejor aprovechamiento de los esfuerzos y de los recursos.

Esta circunstancia la hemos advertido también con alguna frecuencia en los cursos de los idiomas y de los seminarios que se dictan en las Carreras de Filosofía en nuestro medio, frente a los cuales creemos que se les debería buscar una consciente y orientada conexión que los haría más motivadores y provechosos. Así, en el caso de los primeros, pensamos que, si bien se les deben imprimir propósitos instructivos en competencias orales y escritas, su meta fundamental debe servir para que los educandos adquieran

una adecuada cualificación comprensiva que los habilite para la lectura de los autores en su lengua fuente, capacitación imprescindible si se pretende un manejo riguroso de los textos y si se quiere cultivar la filosofía como un saber serio, ideal éste al que no debemos renunciar, así sea como un proyecto que se deba construir en un prudente plazo. De igual manera, en relación con los segundos, creemos que al proponerse estos formar en una estricta hermenéutica deben aprovechar los cursos de las lenguas extranjeras para apuntalar dicho cometido, pues cada filósofo no solamente es un contexto personal, obedece a influencias determinadas y corresponde a cierta época, sino que también lo acreditan caracterizadas tesis teóricas, se ciñe a una típica conceptualización y problemática y se expresa en un idioma concreto. Partiendo, pues, del convencimiento de esta estrecha unidad entre el idioma y el contenido filosófico específico, hemos apreciado que insistir en esos nexos y hacerlos motivo de atención mediante la introducción de materiales pedagógicos apropiados pueden ser iniciativas que favorezcan un mayor rendimiento escolar, así, en contravía, se levanten voces que desestiman la relación entre concepto filosófico y conciencia lingüística y que no tienen en cuenta las particularidades y posibilidades expresivas de las lenguas en relación con la filosofía, como si el asunto del *Logos* fuese extraño a este saber.

No obstante, este distanciamiento señalado tiene su explicación. Y ésta no parece ser otra que la que corresponde realmente a la intimidad de nuestro sistema educativo que no ha incorporado aún los idiomas extranjeros como una potencia viva, interna y contínua en la formación escolar, por lo cual en cuanto a esto persiste una separación incluso en la educación universitaria avanzada y en los profesores de este nivel.

El resultado de esta escisión, en el caso de las Carreras de Filosofía, es una doble unilateralidad: una, en relación con el contenido, porque en éste se extraña la indicación iluminadora del idioma, lo que impide darle la más precisa significación a los conceptos, a los giros y matices expresivos, y aún a los mismos problemas filosóficos; la otra, concerniente al idioma, ya que, enseñado al margen de la temática filosófica, se inutiliza como instrumento efectivo de formación inmediata, para convertirse en un aprendizaje sin base práctica y externo a los objetivos esenciales del programa académico. En lo que hemos intuido, pues, sobre la manera como funciona el sistema curricular nuestro, tenemos la convicción de que portamos unas reales insuficiencias en este aspecto, las cuales inciden de manera negativa para cumplir las metas finales de aprendizaje y, por eso, llegamos a la conclusión de que aquellas se deben superar en un proceso multilateral de rectificación.

Con lo anterior solamente hemos pretendido indicar, que si bien debemos ser muy conscientes de nuestras debilidades, también su reconocimiento nos debe alentar para desarrollar algunas propuestas que contribuyan modestamente a un adecuado aporte de nuestras potencias. Pensamos que una de ellas puede ser la siguiente: aprovechar nuestras relativas fortalezas culturales y científicas a nivel individual con ánimo comunitario de integración y aprendizaje en favor de los alumnos y de los mismos docentes, idea esta que es la que, en el fondo, ha motivado este trabajo y lo ha impulsado a su realización. En concordancia con tal convencimiento, hemos pretendido, por tanto, aunar nuestros esfuerzos con el fin de elaborar un material que tenga una doble utilidad, pues busca como cometido que el aprendizaje del idioma alemán sea, al mismo tiempo, formación filosófica, y que el "espacio" discursivo del

seminario de Hegel se convierta en ocasión propicia para la aplicación del conocimiento adquirido en la cátedra idiomática, una conjugación beneficiosa para los estudiantes en cuanto fundamenta perspectivas intelectuales, afirma conocimientos, legitima saberes y alimenta los ánimos para entregarse con convicción y pasión al saber filosófico. Sobre la motivación y justificación de este escrito valga lo dicho. En torno a su ejecución señalamos lo siguiente.

En la elaboración de este libro hemos procedido según una necesaria división del trabajo, pues cada uno de los autores, según sus competencias, se comprometió con una responsabilidad particular: el Profesor Hernando Hincapié H., de la traducción de los párrafos, y el Profesor Amado E. Osorio V., de los comentarios pertinentes a cada uno de ellos. Aunque, como es apenas obvio, cada parte no pudo ensamblarse mecánicamente con la otra, sino que se requirió de un trabajo conjunto de análisis y rectificación, de fraternal discusión y de aproximación concertada, por lo cual el texto final ha sido el fruto de un proceso que ha querido integrar perspectivas comprensivas ante la suma dificultad de ambas tareas y frente a la meta de la unidad esencial que pretendía lograrse. No sobra advertir que fueron bastantes los obstáculos sorteados, tanto en lo que atañe a la traducción de la lengua alemana como a la comprensión de ciertas particularidades del filósofo y del texto concreto que abordamos.

Empero, desde el comienzo, fuimos muy conscientes de la magnitud del reto y de los riesgos del cometido, pero nos esforzamos por realizarlo porque racionalmente confiamos en el sentido del proyecto. Además, se optó por comentar el *Prólogo* párrafo por párrafo, ya que esta modalidad resulta, en últimas, más fecunda por las posibilidades de penetración analítica, que los exclusivos

comentarios globales, de más fácil configuración y que requieren menos concentración, comparada con la tentativa de enfrentar uno a uno los no poco azarosos pasajes de este *Prólogo*, verdaderos ejemplares de espesura y suprema dificultad comprensiva. Y se acometieron de esta manera con el fin de darles un tratamiento igualitario, no obstante la profunda unidad que es reconocible en ellos y a pesar de los elementos comunes que los atraviesan, los cuales, en apariencia, harían innecesaria dicha particularización. Asumirlos, pues, como piezas propias y relativamente independientes, explica por qué en los comentarios se presentan múltiples repeticiones, que es previsible que puedan resultar incómodas a algunos de los interesados en leer este texto, pero que, finalmente, no se pudieron evitar, porque el propósito era buscarle a cada párrafo su máxima significación posible. Para sortear esta dificultad de las reiteraciones existentes solamente acudimos a la indulgencia del lector y a lo que de ilustrativo pueda tener el lema latino: *Repetitio mater studiorum*.

En cuanto a la traducción tuvimos en cuenta ciertos criterios generales que sirvieron de guía para su elaboración, preceptos que podemos precisar del siguiente modo. Se trató de ser lo más fieles no sólo al pensamiento de Hegel y a su especialidad conceptual, sino también a su orden expositivo, a su intención crítica y a su estilo discursivo. Por este motivo no se introducen en la versión dada elementos que no provengan del mismo texto y sólo se acude a unos pocos paréntesis especificativos y a notas a pie de página con el fin de ofrecer breves explicaciones de sentido o para aclarar el referente implícito que corresponde a ciertos componentes lingüísticos –especialmente pronombres personales, no suficientemente precisados en el original–, en la búsqueda de una exacta correlación, por lo demás, en

ciertos casos sumamente difícil de resolver. Asimismo, a pesar de que el alemán es tan rico en matices significativos y de una especial fuerza descriptiva, en la traducción se tuvo que elegir, cuando fue posible, un solo concepto, el que se consideró más apropiado. En coincidencia con este criterio se evitó crear neologismos o recurrir a términos rebuscados, si en nuestro idioma tenemos una acepción más o menos directa que pudiera verter el sentido original de una manera bastante aproximada, a la cual, se acude de una manera un tanto fija, aunque también flexible. Así, por ejemplo, se mantiene la traducción de *fin* y *meta* para la palabra *Zweck*, y de *fin* o *final* para *Ende*; de *opinión* para *Meinung* y de *representación* para *Vorstellung*; de *determinación* para *Bestimmung,* y de *determinidad* para *Bestimmtheit*, etc. En suma: tratamos de no intervenir en el texto original más allá de lo que le compete al oficio del traductor, a la difícil y responsable tarea que debe realizar el traductor.

La traducción y los comentarios los reconocemos como apenas un parcial intento de penetración en la "*cosa misma*", y para su realización hemos aprovechado algunas versiones de la *Fenomenología* y estudios sobre Hegel, así como también la obra anterior y posterior de este filósofo, pues en ella se encuentran importantes aclaraciones y referencias que ofrecen luces no despreciables para entender un poco mejor tan intrincado discurso del *Prólogo*. Sin embargo, a pesar de tan importante asistencia, en un empeño de este tipo se siente uno como si estuviese transitando un camino bastante solitario y lidiando con dificultades insuperables, en las que persistimos tal vez confiados en lo que podríamos denominar "instinto" dialéctico y vocación especulativa, apoyos estos que, en lo fundamental, no han evitado los desplazamientos a tientas ni los posibles yerros de rumbo, así nos hayan permitido realizar un interesante reconocimiento de

los principales asuntos tratados en este *Prólogo*, una inspección gratificante sin duda, a pesar de que definitivamente nos sigan poseyendo algunas dudas y sombras.

Y es que la impresión profunda que nos ha quedado, como si fuese la última, después de empecinadamente resistirnos a abandonar un texto como éste, casi de forzarlo a que emita signos inteligibles, no ha podido ser otra que la de una insuperable impotencia. Es decir, las fuerzas intelectuales para asumir una tarea de esta magnitud se revelan inmediatamente tan desvalidas, que lo tienta a uno la conclusión de que alcanzar la filosofía en su real significación y en su profundo y amplio contenido es una imposibilidad, así la tomemos solamente en el plano de la interpretación. Empero, no faltan razones para apoyar este punto de vista al que inducen autores como Hegel. Su lectura, por ejemplo, le demuestra a cualquier inteligencia normal, por el tiempo invertido en su estudio y por los resultados reales alcanzados en su aclaración, que ni agotando totalmente la existencia se llegaría a su suficiente conocimiento, ni que, en ese mismo tiempo, se lograría una base firme y suficiente frente a un texto específico como la *Fenomenología*. Esto para referirnos solamente a una obra singular, y no para hablar de una cabal comprensión de otros horizontes más vastos como el de épocas completas de la filosofía o de esta disciplina en su integridad. Ya pues el sólo acercamiento riguroso a las formas universales de la cultura, sin las cuales no podemos aspirar a producir las propias, implica un largo proceso histórico de dedicación.

Los hilos de luz percibidos no deben inducir, entonces, a creer que ya se dio la solución última al enigma propuesto por el oráculo y que, de ahora en adelante, ya se pisa suelo firme. Los elementos logrados son hasta el presente, en el trabajo particular que hemos realizado, como lo más cierto

de esta aproximación a un dificilísimo texto, pero sin la seguridad de su carácter definitivo. Otras lecturas y pensamientos pueden afinar este modesto escrito o conducirlo a radicales giros, y es posible que sustentadas críticas muestren otras posibilidades intepretativas realmente ajustadas, ante las cuales las tesis nuestras no tendrían la validez pretendida, situación que de ninguna manera nos desanimaría ni desvirtuaría nuestro propósito, porque somos conscientes de que en estos menesteres está siempre latente la posibilidad de la comprensión parcial y aún errada, y mucho más tratándose de Hegel y de un escrito como éste, presentado en un lenguaje cifrado y en el cual se refiere en casos a criterios y conceptos filosóficos directamente aprehensibles para la cultura de esa época, pero que están muy distantes y son muy huidizos para nosotros, hoy, después de más de doscientos años de no poco olvido histórico.

Como complemento de lo expresado, presentamos las tres observaciones siguientes que pueden advertir oportunamente. Una: para el presente estudio, hemos utilizado como fuente alemana la edición de Johannes Hoffmeiester, cuya reseña bibliográfica es: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1952. Dos: las fuentes bibliográficas, notas y citas a pie de página se han tratado de la siguiente manera. Con simple numeración, damos cuenta de las que corresponden al comentarista y a la fuente alemana, o sea, a las llamadas y notas a pie de página de Hegel o del editor, por lo demás, fácilmente identificables; con numeración y asterisco, a las realizadas por el traductor. Tres: en la presentación que se hace de cada párrafo se coloca primero el texto alemán, inmediatamente después la traducción, que se destaca en cursiva y un poco centrada, y, por último, el texto que contiene los comentarios.

Finalmente, una lamentable y triste nota debe ser presentada en esta introducción. Del excelente maestro y del hombre probo e íntegro que fue el profesor Hernando Hincapié Herrera ya no tenemos su presencia física. La soberana muerte con él ha reclamado sus derechos y ha hecho sus consabidos estragos, porque la finitud tiene ser estricto y es inclemente. Sin embargo, a quienes tuvimos la fortuna de su maravilloso magisterio nos queda un sublime recuerdo de su imborrable influencia, y el aporte que hizo a este libro lo debemos reconocer, igualmente, como su obra viva.

Ante tan dolorosa ausencia, me corresponde, entonces, la obligación de expresar nuestros agradecimientos a las siguientes personas que colaboraron de diferente manera con esta publicación. A nuestra estimadísima colega y amiga: Mónica Jaramillo Ocampo, por la revisión general que ha hecho de todo el texto, por sus atinadas sugerencias y correcciones; a nuestro apreciado ex alumno: Juan Diego Naranjo Isaza, por transcribir el escrito y darle ajustes de forma; y a Cristian Camilo Osorio Gómez, persona entrañable a mi vida, por su recursiva y definitiva participación en el diseño y conformación final del libro.

Observaciones generales sobre el prólogo

> *Quisiera facilitar el acceso a un pensador cuya obra es enigmática de una manera muy extraña y casi única. No es exagerado afirmar que no existe ninguna persona viviente que esté en condiciones de comprender y repensar la obra de Hegel de una manera tal que, en caso de que se le presentara un texto de Hegel, pudiera inmediatamente o después de haber realizado algún esfuerzo, comprenderlo totalmente.*[1]

La *Fenomenología del Espíritu* es una obra de madurez de Hegel, de un Hegel que no sólo ha avanzado en edad, sino que también ha fructificado en su pensamiento, en la conformación definitiva de una doctrina cuidadosamente estructurada en la que se cruzan muchos hilos de una manera compleja y en cuyo ámbito resuenan múltiples ecos espirituales y datos culturales provenientes de las fuentes más ricas y selectas; una abigarrada adquisición que favorece una mejor comprensión universal, porque lo más importante es que Hegel ha logrado decisivos avances en la intelección del desarrollo general de la filosofía y de las necesidades constructivas que se deben emprender en ese presente histórico. Es decir, Hegel se ha provisto, a lo largo

---

[1] GADAMER, Hans-Georg. La Razón en la Época de la Ciencia. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Alfa Argentina, 1981. P. 25.

de tan intrincado itinerario, de un firme punto de vista que es el que determina el ámbito innovador a cada filósofo. Arribó, pues, al momento crucial del proceso, que es aquel cuando se logra la iluminación fundamental, cuando se capta el sentido secreto que descifra el problema, y que se convierte en la base de toda la construcción ulterior, porque todo lo que sobreviene en el intelecto, después de haberse asido el nuevo paradigma comprensivo, es lógico crecimiento y connatural desarrollo. La de Hegel no es una captación esencial espontánea, sino largamente labrada, por tiempo preparada; no es la iluminación que brota como repentino secreto revelado en un estado de éxtasis o un momento de súbita e incondicional inspiración personal, sino que es el fruto que nace de un terreno preparado y abonado con paciencia y dedicación.

En su obra de Jena, como en toda su producción posterior, hay trabajo interior incansable, pero también se presentan circunstancias que influyen, propician y, hasta cierto punto, determinan. Ha estado a favor del nuevo proyecto filosófico una efervescente cultura, un clima espiritual inmejorable al que lúcidas mentes y talentos infinitos han aportado sus mejores logros. Contribuciones de diferentes figuras y corrientes son repensadas por la conciencia hegeliana, entregada y dispuesta a dejarse fascinar por el misterio, decidida a no arredrarse ante lo insondable. Y una adquisición importante de esta madurez intelectual que va adquiriendo Hegel fue la decisiva comprensión de que su construcción teórica se formaba mancomunadamente con la obra de los otros; en unidad con un universal que había trabajado lenta y pacientemente en toda la historia humana con el propósito de aclararse, con el fin de ser pleno conocimiento de sí y, de esta manera, ser completamente libre.

La aprehensión esencial es, pues, que mirado el problema desde adentro, la obra de Hegel no es un asunto desconectado del desenvolvimiento global del espíritu, ni es una reflexión sobre y exteriormente un "objeto", sino que es esa misma entidad quien se aclara en esa época en la obra del filósofo; obra que resume y supera toda la autocomprensión que el espíritu ha venido forjando a lo largo de la evolución de la cultura. Esta es una manera bastante singular de entender la historia y los personajes. La filosofía de Hegel es un pensamiento que, en últimas, no se pertenece; obedece más bien a un superior designio y propósito: el del espíritu universal.

Se piensa, entonces, engarzado el hombre en una trama afectada de determinaciones necesarias, por las cuales el individuo no puede zafarse de una atmósfera que lo arropa; un individuo que es estimulado por las ráfagas de los acontecimientos que lo impulsan hacia adelante, pero según también la dirección que ellos mismos le imponen. Pero la historia no es solamente un caudal de pensamiento y acción en aras de los más sublimes propósitos: la verdad y la libertad, sino también las particulares circunstancias que gravitan en la vida de los pueblos y de los individuos, recargando de satisfacción o de pesadumbre su alma, todo lo cual influye, en el caso de Hegel, en el momento decisivo de dar a luz la *Fenomenología.* Entre algunos pormenores de su vida tenemos: la separación de August Wilhelm von Schlegel de Carolina, su esposa, y el posterior enlace de ella con Schelling; la locura de Hölderlin; las estrecheces económicas y las crisis nerviosas que pesan sobre Christiane Louise, hermana de Hegel; el nacimiento de su hijo, Ludwig, quien ha sido engendrado en una relación afectiva que puede ser censurada por cierta ortodoxia religiosa

y por patrones morales muy severos de la época[2]; las presiones propias que tiene el escritor ante su obra, que es producida bajo el interrogante de su real valor y posible grado de recepción en el público; las peripecias con el impaciente editor Göbhardt; el marco trágico de una guerra que envuelve a Europa, que cede como establecimiento al empuje de un joven Emperador quien un día después de terminar Hegel la *Fenomenología,* derrota, ante las puertas de Jena, al ejército prusiano, etc. Todo esto fermentado en un alma más bien predispuesta a la tragedia, a ver el lado serio de la vida. Un rostro adusto y grave es el de Hegel en la *Fenomenología,* porque la obra no la ha improvisado, ni ha brotado de un carnaval. Las figuras históricas, sabe muy bien el filósofo suabo, no pueden zafarse ni de su grandeza ni de su tragedia; ganan el mérito de perpetuarse en la memoria del espíritu, pero cargan, al mismo tiempo, el lastre de su propia infelicidad.

Ya en Frankfurt, Hegel ha tenido iluminaciones fundamentales en cuanto al todo de su filosofía, por eso es posible hablar, como lo hace Heidegger, en su libro la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, del *sistema de Frankfurt*. Sin embargo, son los cursos de Jena los que le permiten darle mayor precisión a lo que debe ser su obra, a su

---

[2] «Cuando nace el hijo natural no se oyen voces de alegría. Desestabiliza las familias, zapa la fe en los valores tradicionales, escandaliza a los bienpensantes, es un escarnio para la ideología predominante. O compromete las reputaciones, las relaciones, las carreras, y él mismo se expone a la reprobación y a la desdicha, como parece ser que Goethe ya presintió en el caso del hijo de Hegel. Unas pocas voces se elevan contra los prejuicios bárbaros, las que Hegel atiende y cita en la *Fenomenología*: Diderot, Goethe…». D'HONDT. Jacques. Hegel. Traducción de Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets Editores, 2002. P. 177.

composición general, y determinar el sentido de sus vínculos fundamentales. La *Fenomenología* nace como fruto necesario inmediato de las clases que ha venido dictando en la Universidad de Jena. Hegel termina de escribir su *Fenomenología*, la *Introducción* y los seis gruesos capítulos que la conforman, y cuando ya está a punto de ser editada, decide añadir un extenso y difícil prólogo (*Vorrede*), que considera que es necesario incorporar a aquel texto, cuya publicación no quiere desaprovechar para exponer al público el contenido de dicho prefacio. ¿Por qué la urgencia de esta inclusión y cuál es el sentido fundamental del apéndice que ha decidido agregar?

El problema parece ser éste. El estado concreto de elaboración en que se encuentra el sistema hegeliano presenta una situación propicia para una obvia polémica, ya que, como obra efectivamente elaborada, sólo ha avanzado un trecho que, aunque importante por ser la introducción al sistema, únicamente es una parte de lo que debe ser la estructuración definitiva de éste. La *Fenomenología* es el fruto tangible; el resto del sistema es el deber ser previsto y justificado, pero, realmente, aún pendiente de elaboración. Y como sobre las promesas, después de tantas experiencias de incumplimientos, suelen pesar fundadas sospechas –así como le aconteció con frecuencia a F. Schlegel, criticado inclusive por su mismo hermano August W., por sus anuncios no ejecutados– la seguridad que Hegel abriga sobre sí mismo, en cuanto a la elaboración del resto de su programa teórico, no quiere decir que, *a priori* y sin solución real, deba que ser guardada por el público en general o por las personalidades cultas que tuvieran un interés de cualquier orden sobre este proyecto filosófico. La obra, tal como está hecha hasta ese momento, presenta, pues, una especie de penumbra, de vaivén entre el ser y la nada, que pueden dar cabida a incomprensiones e

infundadas controversias. Por eso considera Hegel que se le puede salir momentáneamente al paso a esas posibles dificultades, dando cuenta oportuna de algunos problemas que ni la *Fenomenología* ni la *Introducción* a ella aclaran expresamente. Son puntos, digámoslo así, medulares sobre el estado de la filosofía en ese presente; sobre aspectos cruciales referidos a la metodología imperante; aclaraciones en torno a lo que sería el contenido del mismo sistema hegeliano, en especial, sobre la decisiva articulación de la *Fenomenología* con la *Ciencia de la Lógica*; explicaciones relativas a ciertas tesis filosóficas de gran difusión en ese tiempo, pero inconvenientes, para poder resolverse la cuestión de convertir la filosofía en un sistema cabal.

Hegel se mueve en una situación paradójica que no puede resolver cabalmente. El proyecto científico no se satisface sino con su realización completa; por esto sería ciencia plena. Pero, igualmente, el desarrollo en que se encuentra la construcción de la ciencia filosófica, por parte suya, deja abierto, por el mismo vacío existente de lo aún por hacer, un terreno propicio para malentendidos y polémicas de múltiple orden. En aras de subsanar parcialmente esta contradicción, aunque no científicamente, escribe Hegel el *Prólogo*. El *Prólogo* no resuelve el problema, pero indica cierto derrotero. Además, es preferible, guiado por un criterio práctico, el algo de la alusión, de la aclaración general, de la advertencia pertinente, a la nada discursiva que da pie para cualquier tipo de observación crítica y posiblemente malinterpretadora. Hegel ofrece este paliativo, dejando pendiente la elaboración real de la parte faltante, el sistema como tal, que, según lo proyectado, comprendería: la ciencia de la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. El mismo *Prólogo* lo aprovecha como espacio para insistir en esta necesidad constructiva.

Sin embargo, un asunto más hace urgente inscribir el *Prólogo* en la obra que en poco tiempo va a salir a la luz pública. Como ajuste de cuentas que proyecta ser, la filosofía hegeliana –o más exactamente la filosofía misma, porque los filósofos no son más que los ejecutores del propio despliegue de esta ciencia– tiene que contener en su integridad los elementos de una verdadera superación, y por eso no puede omitir la crítica al último punto de vista que, antes del verdadero sistema filosófico que Hegel se ha propuesto construir, se ha presentado con Schelling y, en consecuencia, este pensador también debe ser blanco de confrontación. No es, entonces, que Hegel tenga un especial interés en ensañarse contra el Proteo alemán, sino que debido a lo que ha significado este pensador para la filosofía, por su gran influencia y por los requerimientos de la construcción completa del sistema, Hegel ya no puede mantener, por más tiempo, como asunto privado, una demarcación necesaria, pero también bastante fecunda, porque es la que le ha estado abriendo, al mismo tiempo, el camino a su obra definitiva[3]. Tiene, pues, que hacer públicas y explícitas las diferencias teóricas con Schelling, una figura bastante estimada y afamada en su época, con la que ha mantenido un estrecho acercamiento, a quien le debe mucho en lo personal y en lo intelectual, pero con quien ya es insostenible una acrítica identidad.

---

[3] «En el *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu* se encuentra el testimonio de su ruptura con Schelling. Éste,mortificado, se volvió contra él. Por la brusquedad de su separación no pudo ver que el trabajo de Hegel era la intrínseca consecuencia de su propia tesis.» HARTMANN, Nicolai. La filosofía del idealismo alemán. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1960. P. 82. Vol. 2.

El viejo, pero nunca ilegitimado, estribillo *Amicus Plato, sed magis amica veritas* parece que es la consigna a la cual se acoge Hegel en ese momento de crucial separación y de afirmación en su personalidad filosófica. El tiempo de acercamiento con Schelling ha dado ricos frutos, tanto por el aprendizaje logrado por Hegel, como por la fecunda diferencia surgida entre ambos pensadores; diferencia que puede ser calificada de irreverencia con el genio tutelar, pero que es urgente asumir con todos los problemas que implica un definitivo deslinde. Para Hegel es claro que en los términos de la disputa debe guardar la debida circunspección, pero también que ya es hora de establecer abiertamente el sentido de las divergencias, su gravedad y su carácter irreconciliable. Si antes había escrito la *Diferencia* con el propósito de poner en claro la separación entre Fichte y Schelling, porque la época había estado más bien ciega a ella, ahora, con el *Prólogo*, lo tiene que hacer en provecho suyo, porque ha llegado su turno para asumir un protagonismo de vanguardia. Esto es lo que le reclama el espíritu universal, cuyos designios no puede eludir.

Guardar el merecido decoro en el debate significaba para Hegel evitar censuras infundadas y desaires inútiles, o asumir poses altisonantes y salirse del rigor académico para enfrentar intelectualmente a su propio amigo, actitudes extrañas a la personalidad de Hegel; sin embargo, ciertos puntos del deslinde teórico que se torna agudo hacen que se ponga en evidencia que hay discordia entre sus maneras de pensar y que las configuraciones filosóficas de ellos han tomado rumbos distintos. De estos asuntos centrales pretende dar ciertas indicaciones en el *Prólogo*, aunque también de cierta forma ambigua, como si, a la manera de Heráclito, prefiriera el ocultarse y no ser comprendido a primera vista.

De este estilo indirecto quien mejor pudo percatarse fue el mismo Schelling, porque en los detalles esenciales y en los recónditos problemas planteados en el *Prólogo*, se tuvo que reconocer reprochado y atacado, convertido en el principal blanco de una deconstrucción teórica. Ya años antes Schelling, especialmente a raíz de la publicación en 1800 del *Sistema del idealismo trascendental* había recibido ácidas críticas en algunas reseñas como la que escribió Reinhold para la *Gaceta de liteatura general de Jena*, o en la de J. B. Schad, admirador de Fichte, publicada en 1801 en la *Gaceta literaria de Erlangen*; también había soportado confrontaciones teóricas más sistemáticas, como la que se desató con Fichte, quien vio en el idealismo de Schelling una tergiversación de su filosofía, diferencia que llevó, finalmente, a la ruptura entre ambos pensadores[4]. Sin embargo, ahora viene a sumarse otra dura batalla intelectual con Hegel, filósofo de quien recibe una radical y contundente impugnación, refutación más bien inesperada y, por lo tanto, en cuanto no estaba preparado para ella, más dolorosa. Sin embargo,

[4] Como indicador de ese distanciamiento, podemos tomar el siguiente pasaje: «Varios filósofos –incluido últimamente uno [¿Fichte?] que pretende dictar juicios sobre algo basado en el idealismo y que sólo ha sido posible gracias a él, a pesar de que tendría que haberse convencido de que está muy lejos de conocer suficientemente dicho idealismo–, parecen haber tomado eso *objetivo* de lo que tenía que partir la filosofía de la naturaleza no sé exactamente por qué cosa, pero en cualquier caso por algo objetivo en sí mismo, y por eso no hay que admirarse si la confusión de sus representaciones no ha hecho más que aumentar considerablemente. Yo suponía que me estaba dirigiendo a personas que sabían qué es lo que entiende la filosofía por objetivo». SCHELLING, F. W. J. Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea 1801. En: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. Traducción de Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996. P. 262.

es posible que ciertos aspectos formales de la nueva contienda le hubiesen atormentado más que el asunto del contenido problematizado. Hegel, tal vez, quiso amortiguar o retardar el distanciamiento; mantener, por comodidad, cierta máscara disimuladora, en la cual encontró Schelling una inadmisible deslealtad; pero, a su vez, los puntos del irreparable desacuerdo eran claros y de profunda gravedad, de inevitables consecuencias.

Pero Hegel, aunque es cuidadoso en el decir, tampoco se aviene con miramientos y melindres; simplemente toma el desarrollo filosófico como se ha dado hasta ese momento y, en especial, en su último escalón, con Schelling, para asumir, como propia, la tarea filosófica, indiferente a que Schelling en el futuro pudiera dar más de sí o rectificar el rumbo. Y exactamente atenido al presente de la cuestión asume Hegel la polémica, tanto por su lado como por el de Schelling; o sea, en cuanto a lo que él, efectivamente, ha realizado y en lo que tiene como seguro proyecto teórico; y en lo que Schelling ha elaborado, incluidas las sorpresivas modificaciones instauradas, al parecer no acogidas por Hegel, quien opta mejor por un sistema cerrado y se afilia en filosofía en la necesidad de militar en tesis firmes. Para la realización de su obra, Hegel sabe que tiene que ser un aliado incondicional de la verdad conquistada por la tradición, pero que también, consciente de las diferencias, debe construir por su cuenta y riesgo el máximo proyecto teórico avistado por el hombre: la Enciclopedia de la verdad filosófica. Hegel ha sopesado la tarea global, ha calculado los arrestos con que cuenta y confía en la realización del proyecto. Por eso puede proclamarlo a los cuatro vientos y garantizar su realización, sin temor al ridículo que genera la obra frustrada que, con antelación, se ha hecho publica.

Hegel, pues, no ha perdido la prudencia, sino que ha ganado en confianza. Tiene ya entre manos una importante obra para publicar, de la cual guarda la esperanza de que, por su contenido y por la forma de su desarrollo, pueda generar consideraciones a su favor, porque en ella se encuentra plasmado lo que la historia reclama entender con urgencia: autocomprenderse en su esencia como espíritu. Y además de esta patente muestra, la *Fenomenología del espíritu*, elaboración concreta bastante saludable para su ánimo, lo estimula la viva intelección que ha logrado sobre el problema filosófico fundamental y sobre lo que debe ser su solución definitiva. Pero, como ya se dijo, la completa elaboración del resto del sistema es una tarea pendiente, cuya concreción exige lapsos prudentes. Dada, pues, la circunstancia, como ya dijimos, de no poder construir inmediatamente el sistema y de la necesidad de aclarar algunos asuntos, los más urgentes, Hegel se siente impelido a escribir el *Prólogo* que, más que una introducción a la *Fenomenología*, es un texto de explicitación coyuntural del proyecto filosófico fundamental.

Sin embargo, lo paradójico de la obra de Hegel estriba en que en la "reconstrucción" teórica que pretende tienen cabida y son absolutamente necesarios todos los grandes filósofos, incluido el mismo Schelling. En este asunto insiste en varios lugares del mismo *Prólogo*, como si le advirtiera a este pensador que su doctrina también tiene presencia en el edificio de la ciencia y que es su soberbia lo que le impide ver que la discusión es inevitable en el desarrollo del conocimiento, pero que la filosofía, igualmente, tiene una clara misión reconciliadora, por la cual, en el producto final, se conjugan los más distintos espíritus y se reconocen recíprocamente en su autenticidad los más diversos genios.

Los hilos primordiales que guían este *Prólogo* parecen ser, entonces, dos: uno, proclamar como manifiesto

definitivo de la filosofía la inaplazable tarea de elevarla al campo de la ciencia, de recuperarle el trono del que, como reina, había sido desalojada. La revolución filosófica que ha emprendido debe garantizarle tan digno y elevado sitio, ya que hay que demostrar que, entre todas las posibilidades espirituales, la filosofía es lo más encumbrado. La filosofía es algo así como la idea platónica de Bien que ilumina todas las demás ideas, y llegar a tal elevación es el premio que se ofrece a quien asuma todos los desvelos por la ciencia. Dos, la crítica a todo formalismo encierra también el aspecto necesario de la confrontación a quienes se han equivocado en el aspecto metodológico, ya que mientras unos lo desdeñan completamente, otros han esquivado el esfuerzo de resolverlo, según la naturaleza propia de la filosofía, al simplemente extrapolar el proceder propio de otros saberes. Del primer asunto se desprende la necesidad de la elaboración sistemática completa; hacer de la filosofía un idealismo de lo absoluto. Pero idealismo en dos sentidos: como ciencia que aprehende lo infinito y como punto de vista que no rebaja el pensamiento a mero resultado, derivado y dependiente de un objeto, como mero producto natural. Idealismo aquí significa que Hegel le asigna al concepto, como lo ha hecho una fuerte tradición teológica, el papel de generador del mundo, así dicho concepto se tenga que completar con su tránsito por la naturaleza y la historia, para poder realizarse como verdadero absoluto. Según este radical idealismo, el deslinde es también con el romanticismo alemán, del cual el mismo Schelling ha sido su portavoz filósofico más fuerte.

Del segundo asunto se deriva el proyecto de recuperación de la verdadera metodología para la filosofía, como forma que pueda explicar con suficiencia el enigma de la vida del todo. De ahí que la cuestión del método adquiera,

asimismo, tan elevada significación y que requiera la especial comprensión que le imprime Hegel en la historia de la filosofía, pues solamente si él da la adecuada respuesta lógica a la "vida del todo", podrá alcanzar la filosofía el legítimo título de ciencia. Por eso, finalmente, toda la obra hegeliana se deba comprender animada del objetivo de reconciliar el contenido absoluto con la forma absoluta, conquista suprema que sí convertiría efectivamente a la filosofía en el saber absoluto.

Mas también es claro para Hegel que el papel del *Prólogo* es muy limitado; que puede ser calificado de un relleno con el que se pretende sustituir la completa elaboración. De estos desafíos es muy consciente, y por eso desde el comienzo del *Prólogo* deja en claro la asistematicidad de éste, su carácter puramente aseverativo, que de ninguna manera substituye los imperativos de la cabal demostración a la que entregará sus años posteriores; sustentación científica que quedó confirmada que, efectivamente, iba a ser una realidad. Este *Prólogo* queda, pues, como la declaración de una promesa que iba a ser cumplida, ya que Hegel convertirá en realidad efectiva la palabra empeñada.

Traducción del Vorrede [prólogo] y comentarios a sus párrafos

El lector a menudo se siente por completo perdido. Nubes de contradicción y dialéctica oscurecen la marcha, y no sabe qué sendero tomar. Puede adivinar que un pasaje se refiere a ciertos hechos de la historia o de la literatura, pero a cuáles es lo que no está en condiciones de descubrir. A veces, largas y secas discusiones son repentinamente interrumpidas por tumultuosos estallidos que desafían al entendimiento. Otras, todo es claro, y el lector goza del esplendor de la verdad que arroja su luz sobre las perplejidades humanas; mas de nuevo el cielo se nubla y todo se desfigura entre las tinieblas y la confusión.[5]

[5] KRONER, Richard. El desarrollo filosófico de Hegel. 2 ed. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán, 1981. P. 85.

Párrafo 1

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, – über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu andern frühern oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, – scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, – etwa eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre – kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei. Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei andern Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sei. In der allgemeinen Vorstellung hingegen, was z.B. Anatomie sei, etwa die Kenntnis der Teile des Körpers nach ihrem unlebendigen Dasein betrachtet, ist man überzeugt, die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen, sondern außerdem um das Besondere sich bemühen zu müssen. — Ferner pflegt bei einem solchen Aggregate von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Konversation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der historischen

und begrifflosen Weise verschieden zu sein, in der auch von dem Inhalte selbst, diesen Nerven, Muskeln usf., gesprochen wird. Bei der Philosophie hingegen würde die Ungleichheit entstehen, daß von einer solchen Weise Gebrauch gemacht und diese doch von ihr selbst als unfähig, die Wahrheit zu fassen, aufgezeigt würde.

Una explicación, como según la costumbre se le antepone a un escrito en un prólogo –sobre el fin que se propuso en él el autor, así como sobre los motivos y la relación en que él cree que se encuentra aquél con otros modos de tratar, anteriores o contemporáneos, el mismo objeto–, en un escrito filosófico no solamente parece ser superflua, sino por la naturaleza de la cosa hasta inapropiada y contraproducente. Pues cómo y lo que sería conveniente decir de filosofía en un prólogo –acaso una indicación *descriptiva*[6] *de la tendencia y del punto de vista, del contenido general y de los resultados, una combinación de enunciaciones y aseveraciones dispersas sobre lo verdadero –no puede valer para la manera en que hay que exponer la verdad filosófica. Además porque la filosofía se encuentra esencialmente en el elemento de la universalidad, que encierra en sí lo particular, entonces se da en ella más que en otras ciencias la apariencia de como si en el fin o en los resultados últimos estuviese expresada la cosa misma hasta en su esencia plena, ante lo cual la realización sería propiamente lo inesencial. Por el contrario, en la representación general, por ejemplo de lo que es anatomía, considerada algo así como el conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia no*

[6] Se traduce, por lo general, en este prólogo el adjetivo *historisch* por los términos descriptivo, narrativo o historiográfico, para distinguirlo de *geschichlich*, que sí creemos que se debe verter por histórico, en el sentido elevado que en Hegel tiene esta palabra.

viviente, se está convencido de no poseer todavía la cosa misma, el contenido de esta ciencia, sino además de tener que esforzarse por lo particular. –Además, en el caso de un tal agregado de conocimientos que sin derecho lleva el nombre de ciencia, una conversación sobre el fin y generalidades de esas, suele no ser distinta de la manera descriptiva y aconceptual en la que también se habla del contenido mismo, de estos nervios, de estos músculos, etc. En cambio, en la filosofía surgiría la incongruencia[7] *de que usaría tal manera y, no obstante, ésta se mostraría por ella misma incapaz de captar la verdad.*

Este primer párrafo, como lo es en general el *Prólogo* y no poco menos la *Fenomenología del espíritu* en su conjunto, es una buena muestra del estilo "alusivo"[8] de Hegel; un estilo que da a entender que a este autor poco le preocupa que los lectores no tengan una comprensión inmediata de su discurso, o que, en múltiples lugares de suprema elevación

[7] Preferimos traducir el término *Ungleichheit* por incongruencia, y no por desigualdad, para enfatizar el carácter de inconsecuencia, incoherencia o, aun, disparidad que asumiría la filosofía al hacer uso de una manera de proceder que ella misma mostraría como improcedente para la adquisición de la verdad.

[8] Sobre el estilo de Hegel, que ha dado para tanto calificativo, aprovechemos la siguiente caracterización, cuya validez podremos reconocer en este mismo prólogo: «Además de alusivo, metafórico e irónico en su intención, el lenguaje de Hegel es, si así cabe llamarlo, "etimológico". Más aún: su singular manejo de la "etimología", que los lingüistas inexplicablemente suelen llamar "etimología popular", quizá porque no es la suya propia, constituye el eje de sus finas y complejas distinciones dialécticas». GUTIÉRREZ G, Rafael. HEGEL. Notas heterodoxas para su lectura. EN: La filosofía en Colombia (Siglo XX). Bogotá: PROCULTURA, 1985. P. 127.

metafísica, permanezcan en la indefinición sin ninguna aprehensión firme. Y como para Hegel los blancos de la polémica son claros, pero no son evidentes ni inmediatamente identificables por el lector, da la impresión también de que sus ideas se deslizaran como precaviéndose, ocultando el filo de sus críticas y tratando de amortiguar las posibles reacciones ásperas de los contradictores. Por eso, así como es su exposición, la captación también debe ser sinuosa y, en ciertos casos, indirecta y tentativa; aprehensión que, por la dificultad del texto, tiene que asumir riesgos inevitables, y que, por la estructura última del tema tratado y de las circunstancias de la polémica, debe estar bastante atenta a la paradoja. Con esta forma de ser del asunto y de presentar las cosas nos tenemos que enfrentar desde el comienzo de este escrito. ¿Pretende Hegel descalificar la validez de los habituales prólogos a los escritos? Y si este es su propósito, ¿para qué escribe en la *Fenomenología* dos proemios: *Introducción y Prólogo*? ¿O el problema consiste en el modo como los prólogos a los libros son tratados de una manera usual ante la cual propone prefacios de otro tipo? ¿O la cuestión capital del prólogo es un pretexto que oculta un asunto más crucial, decisivo para la realización de su programa filosófico? O, ¿es el *Prólogo* a la *Fenomenología*, con todos los límites que tiene, una necesaria intervención que exige la coyuntura filosófica, por las circunstancias de la parcial elaboración del sistema? ¿O es este mismo *Prólogo* un espacio discursivo que aprovecha para recordarle a alguien muy específico cuál es la naturaleza propia de los prólogos, porque éste los considera de una manera excesiva para los propósitos de una exposición filosófica?

Sin embargo, debemos tener presente que en ese tiempo sobre la naturaleza de los prólogos ya se había problematizado, como lo hizo Novalis en alguno de sus fragmentos

de *La Enciclopedia*[9], libro que, según él, debía convertirse en una «biblia científica» y «en el germen de todos los libros»[10].

Podemos advertir que este párrafo está compuesto de tres partes fundamentales y de una especie de conclusión. En la primera parte, Hegel se refiere a la presencia de los prólogos en los libros, costumbre que se sigue desde antaño de una manera más bien generalizada. Acompañar los libros de prólogos es como una especie de imprescindible manía de los escritores. Pues bien, ¿de qué es común que se hable en tales proemios? A la intervención en estos prefacios la llama Hegel una aclaración o explicación (*eine Erklärung*), que es obvio, por su carácter restrictivo, que se circunscriba a determinar algunos puntos de vista globales sobre: el fin (*Zweck*) y las motivaciones (*Veranlassungen*) del autor; sobre la relación (*Verhältnis*) que tiene el escrito con otros modos, anteriores o contemporáneos, de tratar el mismo objeto (*Gegenstand*); como podemos notar es una temática más bien reducida y dispersa. Pero los filósofos no han escapado a esa usanza de anteponer a sus escritos similar explicación, que también, en su caso, es bastante fragmentaria y desperdigada. Por ejemplo, en ella se puede ofrecer una indicación

---

[9] «*Filología*. ¿Qué debe ser un *prefacio*, un título, un *epígrafe*, un plan − una *introducción* − una nota, un texto, un *apéndice* (tablas, etc.), un *índice* − y en qué forma se ordenan y clasifican? El plan es la fórmula combinatoria del índice − el texto, su realización. El prefacio es su obertura poética − o una advertencia para el lector así como para el encuadernador. El epígrafe es el *tema musical*. El prefacio indica la manera de utilizar el libro − la filosofía de su lectura. El título es el *nombre*. Un doble título y un subtítulo explicativo (historia de los títulos) son una definición y clasificación del nombre.» NOVALIS. La Enciclopedia. (Notas y fragmentos). Traducción de Fernando Montes. Madrid : Editorial Fundamentos, 1996. 9 (IV).

[10] Ibid. 11 (IV).

o enumeración (*Angabe*) de problemas que se hace de una manera bastante descriptiva (*historisch*), por ejemplo, sobre la tendencia y el punto de vista, sobre el contenido general de lo que trata el libro y sobre los resultados, etc., enunciaciones, pues, bastante escuetas, porque apenas mencionan o aseveran de una manera asistemática e incompleta. De esto que habitualmente se habla en un prólogo filosófico, dice Hegel que parece (*scheint*) no sólo superfluo (*überflüssig*), sino incluso inapropiado (*unpassend*) y contraproducente, o sea, de un modo contrario a la meta o al fin (*zweck-widrig*) en relación con "…la naturaleza de la cosa". Parece, dice él. ¿Qué significa esta palabra en este punto concreto? En torno a este término debemos dar cierto rodeo explicativo, ya que sobre dicha palabra descansa, en gran parte, la tensión esencial de este párrafo.

Hegel nos advierte acerca del carácter especulativo del idioma alemán, por ejemplo, por la propiedad que tienen muchas de sus palabras de ofrecer matices diferenciados y, a veces, hasta contradictorios[11]. Esta característica, que otra

---

[11] «Mucho más importante es que en un idioma las determinaciones del pensamiento se hayan destacado como sustantivos y verbos y tengan así el sello de formas objetivas; en esto el idioma alemán tiene muchas ventajas sobre los otros idiomas modernos; muchas de sus palabras no sólo tienen la propiedad de prestarse a diferentes significaciones, sino que hasta tienen significados opuestos; de modo que tampoco en esto puede dejarse de reconocer un espíritu especulativo del lenguaje. Puede ser una alegría para el pensamiento encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios, contenida de una manera ingenua y según el léxico en una sola palabra de significados opuestos; cuya unión es un resultado de la especulación a pesar de ser contradictoria para el intelecto (*Verstand*)». HEGEL, G.W.F. Ciencia de la lógica. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982. P-p. 42-43. Vol. 1.

lógica podría considerar una imperfección, es, para Hegel, sinónima de una gran elevación. Este puede ser el caso del verbo parecer (*scheinen*), cuyo sentido en el párrafo se puede desocultar si se tienen en cuenta algunos de los matices de ese problemático vocablo y se lee ateniéndose a sus diferencias de sentido.

El verbo *scheinen* tiene que ver con algunas variantes significativas, de las cuales aquí cabe destacar las siguientes:

- Está asociado a luz y a brillar, es decir, implica claridad y certeza, como cuando se dice, por ejemplo, «el sol brilla ahora» (*Die Sonne scheint jetzt*).
- Sin embargo, tiene que ver también con manifestación, en un sentido mostrativo de tener aspecto de, o aire de, como es el caso de una persona que tiene apariencia enfermiza (*Er scheint krank zu sein*).
- Implica también el sentido de lo probable y de lo incierto, como ocurre cuando se enuncia: «Así parece...» (*Es scheint so*...); o «me parece que...», «se me hace que...» (*Es scheint mir, daß*…). En español también sabemos que este infinitivo es muy complejo y que da pie para múltiples usos.

El verbo *scheinen* da la impresión de ser usado en esta primera parte con un sentido afirmativo, aunque también de una manera un poco vaga y cautelosa. Efectivamente, Hegel es crítico frente a los prólogos y manifiesta severas reservas ante ellos por la manera limitada de su decir (*sagen*). ¿Cómo (*wie*) y qué (*was*) puede expresar un prólogo? Es propio de ellos ser pre-logos, discurso previo (*Vor-rede*), es decir, mero antecedente de la elaboración propiamente sistemática que sería la obra como tal. Por este motivo, el prólogo no sólo es

asistemático sino exterior en relación con la naturaleza del asunto o de la "cosa" (*Sache*); "cosa" que, en la filosofía hegeliana, sabemos que es de gran excelsitud, pues se trata, nada más ni nada menos, que de lo absoluto mismo. Hegel podría preguntar, con ánimo sarcástico y erístico: ¿finalmente, qué se puede decir de filosofía en un prólogo? Su decir es solo el decir pertinente (*schicklich*) a su propia naturaleza; decir que es el conveniente porque es el que puede realizar, y que no puede ser de otra forma que parco y recortado, pues no se atiene al ritmo inmanente de la "cosa" (*Sache*) y no la aprehende ni la expone en el conjunto de sus determinaciones propias. En los prólogos, pues, por sus límites inevitables, no se puede basar entonces la exposición filosófico-científica que, por este carácter, debe ser analítica, sustentada y demostrativa; detallada y coherente; articulada y en el conjunto de los elementos constituyentes. Hegel opone aquí el decir propio del prólogo y el decir necesario de la ciencia, y advierte claramente sus diferencias en cuanto al cómo y al qué decir de uno y otra. Además el decir del prólogo no es un expresar necesario, porque lo que afirma es una especie de enunciación selectiva sobre algunas cuestiones más bien escogidas al azar, y por eso, para dar cuenta de ese carácter no necesario ni conexo, Hegel utiliza el adverbio de duda *etwa* (acaso, algo así, por ejemplo, tal vez). El prólogo caprichosamente puede privilegiar el decir sobre una determinación o sobre otra. Lo que puede expresar, entonces, es solamente una trabazón o una combinación, o un sumario (*Verbindung*) de enunciaciones y aseveraciones, sin precisa dirección, inconexas, dispersas (*hin und her*: de un lado para otro, de aquí y de allá), que no pueden corresponder ni equivaler a la manera como la verdad filosófica debe ser expuesta científicamente.

Sin embargo, el planteamiento crítico de Hegel en relación con los prólogos no deja de producirle al lector cierto sentimiento de decepción y asombro, porque, como ya se formuló antes la cuestión, si tales son los inconvenientes, ¿para qué, entonces, lo escribe Hegel? La respuesta parece encerrar varios aspectos. En primer lugar, Hegel presenta no solamente un pronunciamiento frente a la incomprensión de los límites de los prólogos en filosofía, sino que también formula una implícita y cuidadosa crítica a alguien que le está dando a los prólogos un alcance que no tienen[12], o que está estructurando la filosofía de la misma manera fácil que se resuelve el asunto de un prólogo. Aunque el espectro al que se dirige la polémica puede ser más amplio y cuestiona a algunos pensadores que no han resuelto, efectivamente, el desafío que tiene la filosofía en ese presente histórico: convertirla en ciencia, tanto desde el punto de vista del desarrollo del propio contenido, como según los requisitos metodológicos que, según la naturaleza de la filosofía, le son propios. Más aún, la crítica puede ir más allá y dirigirse contra una manera de proceder en filosofía que se contenta con estudiar las páginas preliminares de los libros, los primeros capítulos y las reseñas bibliográficas, y que, no obstante escamotear la lectura completa de los libros, posa de gran erudición y sapiencia, una forma de estudiar la filosofía concordante con el modo de elaborarla, como si de un prólogo se tratase, como más adelante en el

[12] Aunque en esta polémica es muy difícil especificar los adversarios, es posible que esta tesis de F. Schlegel no le convenciera a Hegel: «[8] Un buen prólogo debe ser al mismo tiempo la raíz y el cuadrado de su libro». SCHLEGEL, Friedrich. Fragmentos del *Lyceum* (1797). En: Poesía y filosofía. Versión española de Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó. Madrid: Alianza Editorial, 1994. P. 48.

párrafo 70, Hegel se referirá expresamente a este tipo de cultivo intelectual y de fastuosidad "científica". Al parecer los dardos ácidos también le pueden caer a Schelling, la figura central del cuestionamiento en este *Prólogo*. En segundo lugar, las advertencias contra tal tipo de expresión unilateral son también una consideración válida para el propio Hegel, pues con ellas quiere decir que él sí es consciente del carácter fragmentario e inconexo de lo que escribe en este *Prólogo* y de que no tiene inconvenientes para mantenerse en la costumbre de escribirlos, pero que sabe muy bien que, sea cual sea el debido aprovechamiento que logre, con él no pretende reemplazar la demostración cabal que se propone realizar en la segunda parte del sistema de la ciencia. Alusiones parecidas relativas a lo inconexo y contingente de un prefacio reiterará Hegel en el párrafo 48.

Este *Prólogo* es, entonces, una especie de antiprólogo, un discurso orientado a negarles fundamento, así sea para tener que afirmarlo Hegel como espacio efectivo, ya que, como hemos dicho, el filósofo suabo, en ese momento, se encuentra en una situación paradójica: es crítico frente a los prólogos, pero no tiene otra alternativa que escribirlo, ya que las otras opciones serían: o entregar al público de una vez la obra completamente lista (lo que equivaldría a aspirar a un imposible en ese presente), o silenciarse frente a cuestiones capitales de las cuales podía dar una noción básica. El *Prólogo* es un texto que suple parcialmente la carencia, pero no es la forma apropiada para expresar lo científico. Por eso, no es una parte normal del desarrollo orgánico del sistema; es más bien un componente teórico de coyuntura, un apéndice aclaratorio de algunas cuestiones filosóficas del debate en ese presente.

Pero si bien en el *Prólogo* no está sustentada la cientificidad de la filosofía, si con él no se puede cumplir el ideal de exposición filosófica y no va a tener otra justificación que el de servir de comienzo, como lo va a expresar explícitamente en el párrafo 3, también es claro que Hegel lo que quiere es dejar planteada la responsabilidad que históricamente ha asumido, como es aquella de que la filosofía conquiste la cientificidad, en primer lugar, con la introducción a la ciencia, que es en sí misma ciencia, como es el caso de la *Fenomenología*, cuyo itinerario verdadero no puede dejar por fuera experiencia espiritual alguna. Este propósito de la cientificidad es tal vez una de las ideas más claras de Hegel, en este *Prólogo*, y constituye la aprehensión esencial de lo que ha sido el decurso de la filosofía y de los retos que debe afrontar en ese presente con base en la comprensión de las carencias que aún comporta. En este sentido el *Prólogo* va a tener un carácter programático[13], ya que no solo contiene incursiones explicativas referentes a la *Fenomenología*, sino que va a ser una mirada panorámica de los requisitos de todo su sistema. De ahí también, sobre todo para nosotros los estudiosos de este autor, que la inclusión de este texto en nuestra formación no sea despreciable y que, por el contrario, nos sirva bastante para alcanzar una visión estructural de su filosofía.

En la segunda parte de este párrafo, el punto de vista crítico es mucho más evidente y directo, pues expone un prejuicio que sirve de apoyo a la excesiva valoración de los

---

[13] «El *Prólogo* de esta obra es un monumental testimonio de su superioridad especulativa. Constituye un programa de todo lo que vendrá; es, por decirlo así, un prólogo al trabajo de toda la vida.» HARTMANN. La filosofía del idealismo alemán. P. 83. Vol. 2.

prólogos.El prejuicio tiene su arraigo en la misma filosofía, pues desde ella se propicia un malentendido. Y lo suscita esta ciencia, como ninguna otra, por moverse en el horizonte de la máxima comprensión universal, universalidad a la que se le atribuye contener y encerrar en sí lo particular. Esta consideración conduce a la apariencia (*der Schein*) de que lo legítimo en filosofía es alcanzar el objetivo o fin (*Zweck*) y quedarse en los resultados últimos, porque el desarrollo o la ejecución (*Ausführung*) pueden tomarse como algo accesorio e indiferente al carácter esencial de ella. En este pasaje el sustantivo *der Schein* se refiere a ilusión y a lo falso, y apariencia equivaldría a la *doxa* (δόξα) griega; carácter de apariencia que es reafirmado por la expresión *como si* (*als ob*) que inmediatamente le sigue. Tal punto de vista pone, por tanto, en oposición el fin y los resultados con la construcción, considerando a los primeros como lo esencial y a la segunda como lo inesencial, una clasificación, además, totalmente inapropiada en filosofía porque la naturaleza de ésta es precisamente ser orgánica, en la cual todos los momentos son necesarios y, por tanto, esenciales.

La unilateralidad en la que cae este criterio dóxico es evidente, pues no articula convenientemente el desarrollo y los resultados, y no resuelve de una manera adecuada la relación entre lo universal y lo singular, y, por tanto, cae en una universalidad abstracta, es decir, en una vaga captación general a la que es ajena la explicitación del contenido, componente éste obligado de una exposición que pretenda ser científica. Estar apremiado de tales principios o resultados finales es, ciertamente, lo que confiesa Schelling en el *Prólogo* al *Sistema del idealismo trascendental*, cuando afirma:

> Pero ya que se puede exigir con razón de todo aquel que tome parte en cualquier investigación filosófica que sea ca-

> paz de [hacer] todo tipo de abstracción y sepa captar los principios en su máxima generalidad, en la cual lo singular desaparece por completo y, donde, con tal de que sea la máxima, se contiene en ella también por anticipado la solución de todos los problemas posibles, entonces es natural que en la primera construcción del sistema se eliminen todas las investigaciones que desciendan a lo singular y sólo lo primero, // lo que es necesario, los principios, sea aclarado y puesto fuera de toda duda[14].

Pero la cuestión para Hegel no estriba tanto en el asunto de la urgencia de los principios que se deben predeterminar, sino más bien en la exposición de la "cosa misma" en su conjunto, sin reducirla puramente al resultado. Es decir, la discusión parece girar en torno a la apreciación de Schelling de que lo esencial en función de la "primera construcción del sistema" son los resultados últimos (*letzten Resultaten*) frente a los cuales el proceso constituyente parece representar algo puramente circunstancial y añadido. ¿Para qué hoy Platón, si ya ha sido superado? ¿Para qué interesarnos por la ciencia antigua dejada atrás por los conocimientos confiables de los modernos? ¿Para qué preocurparnos por entender la naturaleza del sentido común, si ya estamos instalados en la encumbrada ciencia filosófica? Estas serían preguntas implícitas formulables a aquel modo de pensar que invalida el sentido del proceso genético de configuración y que menosprecia el detallamiento del mismo.

---

[14] SCHELLING, F. W. J. Sistema del idealismo trascendental. Traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: ANTHROPOS, 1988. P-p. 137-138.

En la tercera parte del párrafo, Hegel pone en aprietos una palpable incoherencia correspondiente al punto de vista que ha venido criticando. Es decir, al mismo tiempo que este punto de vista estima que lo que se coloca a la orden del día como tarea central de la filosofía es aprovisionarse de tales principios generales, renunciando de paso a lo particular, es bastante condescendiente, por cierto, con la anatomía a la que le atribuye legitimidad científica, porque dicho saber realiza la disección más minuciosa y porque penetra en las conexiones y determinaciones mínimas. Es decir, a la anatomía no solo se le tiene por ciencia, sino que se le aprueba que no se quede en la representación general (*allgemeine Vorstellung*) de lo que es ella y que tenga el propósito de esforzarse (*sich bemühen*) por llegar a lo singular, de poseer (*besitzen*) lo específico y puntual, de ir al detalle y auscultar los ínfimos componentes. Contrastaría (*hingegen*: por el contrario, en cambio, dice Hegel), pues, la seca universalidad en que se pretende que se mueva la filosofía –que más que universalidad sería en este caso vago esquematismo– con la auscultación minuciosa que se le aprueba a la anatomía. Mas la reacción de Hegel se presenta inmediatamente para lanzar un cuestionamiento radical a la concepción que critica. Aquel punto de vista que se queda en el fin y en los resultados generales, que prescinde del proceso configurador, así se autoproclame de científico, y que trata el asunto así como se habla de él en una conversación (*Konversation*[15]),

[15] Acaso podría referirse Hegel con esta expresión al tipo de conversación filosófico-literaria informal propia del círculo romántico en sus tertulias, de las cuales nos habla F. Schlegel, entre Amalia, Camila, Lotario, Marcos, Andrés, etc., nombres ficticios que corresponderían propiamente a Schelling, Novalis, Dorotea, los hermanos Schlegel, etc.: «Amalia y Camila acababan de entablar una conversación que se hacía

se identifica con el modo de proceder de la anatomía, pues los dos son meramente descriptivos y aconceptuales, y a los dos les falta la vida. Por eso dice Hegel que tal agregado de conocimientos (*Aggregate von Kenntnissen*) –a los que se refirió antes y que se quedan en el objetivo y en meras generalidades– no suele ser diferente del proceder de la anatomía que, como lo saben los estudiosos de la medicina, tiene que ver con el frío y deprimente espectáculo de la morgue. En otras palabras, lo que se ha tratado de presentar ostentosamente como ciencia puede ser equivalente a un cadáver, que corresponde con el objeto de indagación del anatomista. En este aspecto, da la impresión que Hegel está más cercano a la fisiología, pues este saber estudia el organismo en su funcionamiento vital. Más adelante, en la *Fenomenología del espíritu*, expresará su aversión por la escena de lo cadavérico, cuando afirma: «En los sistemas de la *figura* como tal se aprehende el organismo según el lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos, así captados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento y al organismo viviente.»[16]

---

cada vez más viva sobre una nueva obra de teatro, cuando dos de los amigos que esperaban –a quienes llamaremos Marcos y Antonio– se incorporaron a la reunión con una ruidosa carcajada. Una vez llegados estos dos, la reunión estaba todo lo completa que solía estar cuando se reunían en casa de Amalia para dedicarse libre y alegremente a sus aficiones comunes. Sin acuerdo previo o regla establecida, la poesía se convertía las más de las veces en el objeto, el motivo, el centro de sus encuentros». SCHLEGEL, F. Diálogo sobre la poesía (1800). EN: Poesía y filosofía. P. 98.

[16] HEGEL, G. W. F. Fenomenología del espíritu, Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. P. 167. Phänomenologie des Geistes. S. 206.

La polémica queda pues establecida, y la conclusión, correspondiente a lo expresado en este párrafo, no puede postergarse. Si la filosofía pretende comprender la vida de la totalidad no puede, ni quedarse en los últimos resultados, desconociendo la genética que los constituye, ni sacrificar la historia verdadera que es la vida manifiesta del concepto. De ahí que la filosofía no tenga que operar de la misma manera que la anatomía, así a ésta se le hagan concesiones de una cientificidad, basada supuestamente en la necesidad de su proceder minucioso. Tal vez la crítica sea nuevamente contra Schelling quien había incursionado por esta rama del saber, tanto en su estadía en Tubinga, bajo la influencia de Carl Friedrich Kielmeyer, como después en Leipzig, después de su llegada en 1796, bajo la tutoría de E. Platner, profesor de fisiología.

Siendo más exactos, entonces, la discusión es entre una universalidad concreta y una universalidad abstracta. La primera, que es la verdadera opción dialéctica, incorpora a lo universal en su unidad la determinación y, con ella, el devenir mismo. La segunda se queda en una generalidad vaga y en una escueta afirmación. Por ende la filosofía, si su objeto es lo Absoluto, es decir, el Todo en su historicidad, tiene que ser una exposición orgánica, completa y coherente que no deje momentos sin explicar y que los comprenda realizándose en el proceso mismo del devenir; tarea que no puede cumplir ningún prólogo y que exige de la filosofía una manera propia de constitución no coincidente, ciertamente, con el modo de proceder del saber referido a los cadáveres. Si la filosofía se queda en el solo fin o en la escueta generalidad, o si actúa como la anatomía[17], no haría otra cosa que incurrir en una cla-

[17] Saber del cual da Hegel también una interpretación aproximada al utilizar nuevamente el adverbio de duda *etwa*, como queriendo decir

ra disparidad o incongruencia (*Ungleichheit*) al hacer uso de una manera de proceder que ella misma –la anatomía misma en su proceder o la misma forma de proceder– advierte que no es la apropiada para aprehender la verdad. Hegel, sagazmente, realiza la objeción de que la manera (*Weise*) aconceptual y descriptiva de la anatomía, ella misma se ofrece a los ojos del filósofo como inconveniente para los propósitos de la filosofía. No es por tanto, que la filosofía critique a la anatomía desde afuera, sino que la propia manera de proceder la anatomía, desde ella misma (*von ihr selbst*), muestra los límites de esa propia manera, como incapaz (*unfähig*) para aprehender la verdad. Y esto lo puede entender la filosofía como algo legítimo para sí misma, para no incurrir en tal desatino. De cualquier modo, hay que dejar sentado que esta parte final no es clara y que con facilidad el lector o el intérprete se pueden extraviar en su comprensión, como puede ser el caso nuestro.

Desde este primer párrafo queda implícitamente advertido que el propósito de la filosofía es comprender la vida, y que si es en los cadáveres donde se puede hacer el estudio anatómico, la verdad no le pertenece al cadáver en cuanto éste va a ser negado por la vida misma[18]. El cadáver no permanece, porque su destino, más bien pronto, consiste en disolverse y hundirse en el ser, fundirse nuevamente con el transcurrir universal.

---

que en ese campo no es muy ducho y que quiza, entonces, la anatomía pueda ser algo así como «el conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia sin vida».

[18] «Hegel es un maestro del movimiento vivo contrapuesto al ser muerto». BLOCH, Ernst. SUJETO-OBJETO: El pensamiento de Hegel. Traducción de Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. P. 14.

Párrafo 2

So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu andern Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen und das, worauf es bei der Erkenntnis der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen.

Así también mediante la determinación de la relación que una obra filosófica cree tener con otras tentativas sobre el mismo objeto, se infiltra un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad. Tanto cuanto se solidifica la opinión del antagonismo entre lo verdadero y de lo falso, así también ella suele esperar frente a un sistema filosófico existente o aprobación o rechazo, y en una elucidación sobre él sólo suele ver o lo uno o lo otro. Ella[19] *entiende la multiplicidad de sistemas filosóficos no tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que ve en la diversidad únicamente la contradicción. El capullo desaparece al brotar la flor y se podría decir que ésta refuta a aquél; igualmente mediante el fruto se explica la flor como una falsa existencia de la planta, y como su verdad se pone aquél en lugar de ésta. Estas formas no sólo se distinguen, sino que también se eliminan mutuamente como incompatibles. Pero su naturaleza fluida las convierte al mismo tiempo en momentos de la unidad orgánica en las que ellas no solamente no antagonizan, sino que la una es tan necesaria como la otra; y esta igual necesidad constituye en primer lugar la vida del todo. Pero la contradicción frente a un sistema filosófico en parte no suele concebirse a sí misma de esta manera, y en parte ordinariamente tampoco la conciencia que la aprehende sabe liberarla o mantenerla libre de su unilateralidad, ni reconocer momentos recíprocamente necesarios en la figura de lo que parece polémico y adverso.*

Si en el párrafo anterior ha circunscrito Hegel su intervención a advertir las limitaciones de los prólogos y a develar las ilusiones en que se incurre en filosofía cuando se

[19] La opinión .

menosprecia lo específico y se obvia el desarrollo, en este apartado reflexionará en torno a otro asunto ya insinuado, el de la relación (*Verhältnis*) entre las maneras de tratar un autor otros proyectos teóricos orientados hacia asuntos similares[20], dejando esbozados con esta exposición temas de una singular importancia.

La relación entre puntos de vista ante un problema, y en este caso ante la naturaleza esencial de la filosofía y al modo de constituirse en su verdad, suscita inmediatamente tensiones necesarias, porque existe una especie de peligro asociado cuando se explicita la diversidad. El riesgo consiste en que se le puede dar una inadecuada ponderación a las diferencias, y que se proponga frente a ellas un tratamiento defectuoso, cuyo inevitable resultado final serían bandos encontrados y respuestas antagónicas. Aunque para Hegel es normal y necesaria la diversidad –porque en filosofía como ya había advertido Diderot igualmente se presentan los torneos y los duelos–, también tiene claro que es frecuente que, en la relación entre los sistemas filosóficos, «se infiltre un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad». ¿«Un interés extraño» en la discusión? «Un interés extraño» (*ein fremdartiges Interesse*) quiere decir que no se privilegia el sentido elevado

[20] Tal vez, Schelling sea más reluctante a encontrar la identidad con otros pensadores y destaque mucho más la diferencia: «Este breve prólogo será sin duda suficiente para despertar algún interés por esta obra en aquellos que estén en el mismo punto que el autor y trabajen con él en la resolución de la misma tarea, [y] para invitar a los que estén ávidos de instrucción e información, pero para aquellos que no son conscientes de lo primero ni exigen sinceramente lo segundo [será suficiente] para intimidarlos por anticipado, con lo cual, pues, son alcanzados también todos sus fines». SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P. 142.

de la verdad en sí misma, que es el destino último y lo propio de la filosofía –objetividad de la verdad que es lo que finalmente importa–, sino que se introducen criterios extracientíficos, ciertos valores e incluso apasionamientos externos, como pueden ser, por ejemplo, la vanidad personal, el dogmatismo propio al que se aferran muchos autores frente a sus creencias, las meras resonancias positivas o negativas que suscitan de por sí los nombres de los filósofos, las convicciones políticas, elementales celos profesionales. En esa época se tienen varios ejemplos de cómo las diferencias de puntos de vista son capaces de enrarecer las amistades, tal como aconteció entre Schleiermacher y F. Schlegel por las críticas que le formuló el pastor a la novela *Lucinde* de éste último, o como le sucedió a Schelling con Fichte. En la discusión científica no ha sido raro que se entrometa lo personal, por lo cual ya en su texto la *Diferencia*, a este tenor de las disputas teóricas, señala Hegel: «El fenómeno más inmediato que se produce en un sistema que hace Época es el de los malentendidos y la torpe conducta de sus adversarios»[21]. El mismo Novalis, consciente de esta cuestión, había presentado una clasificación de los «Prejuicios de los sabios»[22].

---

[21] HEGEL, G.W.F. Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling. Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989. P. 6.

[22] «1. Inclinación a la singularidad (afán de originalidad). Con esto hay que relacionar la pugna por ser el primero en haber realizado un descubrimiento.

2. Pretensión de lógica e infalibilidad.
3. Odio a la autoridad.
4. Desprecio a los no instruidos.
5. Celos y afán de menospreciar a sus colegas.

Pero el asunto capital que está en juego en la filosofía es el de la verdad, por lo cual la relación entre los puntos de vista diversos exige una racional y mesurada postura. ¿Cómo conducirse, pues, Hegel con prudencia y con verdadera "alma" filosófica frente a las otras doctrinas y, especialmente, ante al coloso que tiene en su mira, como es Schelling? O mejor, ¿cómo espera Hegel que se comporte Schelling ante las críticas que se le formulan en el *Prólogo*? Hegel presiente que su obra va a chocar inmediatamente con un temperamento orgulloso[23], y por eso quiere anticipar lecciones de recta conducta en la confrontación intelectual, porque lo que realmente le interesa es el destino final de la filosofía. Lo correcto consiste, entonces, en asumir un punto de vista ecuánime y maduro frente a la verdad o más precisamente en adoptar una verdadera lógica entre lo verdadero y lo falso. Y éste es un asunto medular de la

---

6. Desprecio hacia las otras ciencias.
7. Exagerada admiración de la laboriosidad.
8. Afán de encontrar todo anticuado y superado − y despreciarlo por ese motivo.
9. Desprecio hacia todo lo que no puede ser aprendido o enseñado. (De ahí su odio hacia la religión y los milagros − su odio hacia los poetas, etc.)

La mayoría de estos rasgos de carácter están basados en el vil egoísmo − y a la mayor parte de ellos se oponen también prejuicios inversos.» NOVALIS. La Enciclopedia. 33 (IV).

[23] Observaciones como las siguientes le permiten a uno formarse una idea del tipo de temperamento que poseía Schelling,con el cual sabía Hegel, que lo conocía muy bien, que iba a tener una dura colisión: «Ya en el memorable prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, que supera en dificultad a casi toda la obra, no solamente rompe con Schelling, sino que desafía su orgullo y siembra el núcleo de la posterior, baja y rencorosa disputa del orgulloso contra su viejo amigo, sin que el lector de hoy lo adivine.» GUTIÉRREZ G. Hegel. Notas heterodoxas para su lectura. P. 125.

discusión no sólo con Schelling, sino también con toda una tradición filosófica, cuestión que le imprime al pensamiento hegeliano su peculiar cuño dialéctico.

La cuestión capital que aflora es, entonces, lógica, de la necesidad de una nueva lógica, si se pretende comprender la naturaleza de lo verdadero y lo falso, y si se quiere establecer la correcta relación entre los filósofos. ¿Cómo abordar adecuadamente la discusión entre Parménides y Heráclito, o entre Locke y Descartes, o entre el mismo Hegel y Schelling, si lo que se busca finalmente es la constitución de la ciencia de la verdad? La solución de este asunto requiere un radical cambio de criterio: oponer a una lógica dogmática una lógica dialéctica, que corresponde a otra manera de relacionar lo verdadero y lo falso. ¿Qué piensan estas dos lógicas?

La lógica dogmática propone como fórmula suprema de verdad el antagonismo entre: o lo uno o lo otro, o aprobación o rechazo, o asentimiento o contradicción (*entweder Beistimmung oder Widerspruch*)[24]; esta es la lógica simplista

---

[24] Hegel parece estar controvirtiendo en este punto con Fichte, quien ha reclamado para su sistema filosófico lo siguiente: "Mi sistema sólo puede ser juzgado, según esto, por él mismo, no por las proposiciones de ninguna filosofía. Sólo debe concordar consigo mismo. Sólo puede ser explicado por él mismo, sólo por él mismo demostrado o refutado. Es menester admitirlo totalmente o rechazarlo totalmente". FICHTE, Juan Teófilo. Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1934. P. 7.

O qué tal esta nota de Fichte a pie de página sobre este mismo problema: «He dicho esto ya varias veces. He declarado que con ciertos filósofos no tengo absolutamente ningún punto común y que donde yo estoy nunca están ni pueden estar ellos. Parece haberse tenido esto más por una hipérbole lanzada en un momento de enojo que por una afirmación completamente seria, pues no se cesa de repetir la petición de que *les* demuestre mi teoría. Yo debo asegurar solemnemente que tomo aquella afirmación en el sentido más riguroso de los términos, que la digo con la mayor seriedad y que encierra mi más acabada convicción.

del sí y del no puros y excluyentes, propia de la opinión (*Meinung*), que conduce a una posición netamente reduccionista que no articula debidamente la verdad que dimana de la relación dialéctica entre la parte y el todo, o entre el todo y el órgano, y que no sabe valorar la necesidad de la reconciliación entre las determinaciones opuestas. Este reduccionismo u opcionalidad excluyente es, por un lado, lo propio de quienes se detienen en una sola determinación y permanecen en la unilateralidad (*Einseitigkeit*), por lo cual sólo pueden fundar filosofías de la finitud[25]; y, por otro lado, es el punto de vista que auspicia una concepción ahistórica, aquella que sólo tiene ojos para lo petrificado y coagulado. La terca opinión sólo sabe afincarse en una determinación y en ella permanece fija (*fest*).

Mas como ya Hegel desde tiempo atrás ha advertido que tal lógica de la opinión es una forma deficiente para encarar la tarea de la verdad, para comprender la vida y para develar la esencia de la historia, se decide a construir otra lógica que sea tanto de la forma como del contenido. Y para darnos una representación del sentido de esta nueva y necesaria lógica, Hegel acude en este pasaje

---

El dogmatismo parte de un *ser* considerado como *absoluto* y su sistema no se eleva por ende nunca sobre el ser. El idealismo no conoce absolutamente ningún ser como algo existente para sí. Con otras palabras: el primero parte de la necesidad; el último, de la libertad. Ambos se encuentran, por consiguiente, en dos mundos totalmente distintos uno del otro». Ibid. P. 160.

[25] Hegel es muy consciente de que con su sistema, como filosofía de la totalidad, supera las filosofías de la reflexión de Kant, Fichte y Jacobi. Sobre la naturaleza de éstas dice: «Conocer lo finito es ese conocimiento de una parte, de un detalle». HEGEL, G.W.F. Creer y saber. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Santafé de Bogotá: Norma, 1994. P. 29.

al modelo de lo orgánico, debido a que es el paradigma fundamental que le ofrece los mejores recursos explicativos para indicar la configuración de la ciencia y el desarrollo de la historia. La biología[26] muestra posibilidades comprensivas, que no tienen ni la física ni la matemática, ciencias rezagadas frente a la biología que se presenta como el paradigma de conocimiento más avanzado para la intelección de la vida. Por eso, en general, el idealismo alemán es una crítica al paradigma metodológico del materialismo mecanicista francés, principalmente, de Holbach, quien reduce todo proceso a fenómenos de acción y reacción, dándole primacía al juego exterior de fuerzas y a la influencia causal de lo externo. Con este modelo que acepta que las conquistas de un rey obedecen a los caprichos de una mujer o que las revoluciones están determinadas por factores climáticos[27], no se pueden explicar

[26] La influencia del paradigma de la biología y la incidencia de la historia son inobjetables para algunos comentaristas. Un ejemplo es el siguiente: «Pero nuestra cuestión [la categoría de particularidad] no empezó a adelantarse hacia el foco del interés filosófico hasta que el interés científico dejó de orientarse exclusivamente hacia la física –esencialmente concebida como mecánica– para atender también a la química y, sobre todo, a la biología; hasta que empezaron a aparecer en biología los problemas de la evolución y cuando, por último, la Revolución Francesa situó la lucha por la idea de evolución en primer plano también para las ciencias de la sociedad y de la historia». LUKÁCS, Georg. Prolegómenos a una estética marxista (sobre la categoría de la particularidad). Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1969. P. 19.

[27] «Un ataque de fiebres causado por un poco de bilis demasiado ardiente hubiera podido llevar al fracaso todos los proyectos del legislador de los musulmanes. Un régimen, un vaso de agua, una sangría hubiesen algunas veces bastado para salvar reinos». BARÓN D'HOLBACH. Sistema de la naturaleza. Traducción de Nerina Bacín, José Manuel Bermudo, Miguel Estapé y Alín Salom. Madrid: Editora Nacional, 1982. P. 271.

verdaderamente la vida y la historia, pues éstas encierran una naturaleza más compleja en su despliegue inmanente, ante la cual se queda corto y se muestra desfasado el mecanicismo. Como punto de vista opuesto a esa visión, Kant, en relación con el problema del juicio teleológico, en la *Crítica del juicio*, presentará una visión orgánico-teleológica de viva influencia en Goethe y Schelling y que tendrá en Hegel a un consumado expositor.

La imagen que nos ofrece Hegel en este párrafo corresponde, por lo tanto, a lo orgánico; y de la imagen de lo orgánico se propone derivar las consecuencias lógicas para la filosofía. Es dable aprovechar, entonces, lo que ocurre con el desarrollo de la planta para pensar el carácter fluyente (*flüssig*) que hay que reconocerle a la filosofía. El tránsito capullo – flor – fruto señala características decisivas de ese acontecer. Entre estos momentos hay, efectivamente, un suceder de unos a otros, porque la configuración de la flor tiene como base la desaparición del capullo, de la misma manera que el fruto permite explicar (*erklären*) la flor como

---

«Demasiada acritud en la bilis de un fanático, una sangre demasiado ardiente en el corazón de un consquistador, una digestión difícil en el estómago de un monarca, una fantasía que pasa por el espíritu de una mujer, son causas suficientes para emprender guerras, enviar a millones de hombres a la masacre, destruir murallas, reducir ciudades a cenizas, hundir naciones en el duelo y la miseria, hacer surgir el hambre y la epidemia, propagar la desolación y las calamidades durante muchos siglos sobre la superficie de nuestro globo terráqueo». Ibid. P. 270.

«Tal vez es en las áridas planicies de Libia donde se acumulan los primeros elementos de una tormenta que, llevada por el viento, vendrá sobre nosotros, volverá pesada nuestra atmósfera, influirá sobre el temperamento y las pasiones de un hombre que las circunstancias capacitan para influir sobre muchos otros y que decidirá, según sus voluntades, la suerte de muchas naciones». Ibid. P. 149.

"una falsa existencia de la planta" (*ein falsches Dasein der Pflanze*). Una "falsa existencia"significa que un momento ha sido desbancado o desalojado por otro, pero de ninguna manera quiere decir que no haya tenido efectiva realidad. Esto es lo propio de una naturaleza fluida (*flüssige Natur*), cuyas formas no sólo se diferencian, sino que también se eliminan recíprocamente como incompatibles (*unverträglich*), porque son insociables entre sí en un mismo presente, así como el fruto desplaza la existencia de la flor y se constituye en ser a expensas de la desaparición de ésta.

Pero a pesar de que el proceso aludido ocurra de tal modo, él no debe dar pie para incorrectas interpretaciones lógicas que hacen de la diversidad lo antagónico, interpretaciones que separan los momentos del proceso global o que menosprecian ciertas fases del desarrollo. La contundente conclusión hegeliana es, por tanto, que según la requerida unidad orgánica (*organische Einheit*), dichas formas no sólo no son antagónicas, sino que una es tan necesaria como la otra. Con la expresión "esta igual necesidad" quiere dar a entender Hegel que cada una tiene tanto ser y verdad como la otra, o sea, que todas son imprescindibles en el proceso total, por lo cual no cabe validarlas a unas como esenciales y a las otras como inesenciales, o como principales y secundarias. Según tal consideración hay que pensar el gran problema de la filosofía: "la vida del todo", porque es la igual necesidad de todos los momentos la que la constituye. Y hay que subrayar por su suma importancia estos dos enunciados: "esta igual necesidad" (*diese gleiche Notwendigkeit*) y "la vida del Todo" (*das Leben des Ganzen*), porque los dos se interpolan intrínseca y recíprocamente. En consonancia con este punto de vista, varios años atrás, en el *Fragmento del sistema*, ya Hegel nos ha presentado la necesidad de la superación de las contradicciones que desgarran y de la elevación

que se requiere, no de lo finito a lo infinito, sino, con mayor precisión, de la vida finita a la vida infinita[28].

Si se considera la filosofía en su historicidad necesaria, no como una galería de fósiles disecados, sino como un organismo en evolución, no hay más que atribuirle la obligatoria característica de que ningún momento tiene una existencia independiente, ya que a su ser le corresponde constituirse en relación con los otros momentos. Es decir, ha sido imprescindible que la unidad de la idea filosófica se haya configurado a través de la diversidad. Puede afirmarse esto debido a que es de la naturaleza de lo orgánico el que todos los momentos se requieran, ya que lo orgánico es algo concreto. La palabra concreto es muy rica porque tiene dos matices esenciales. Por una parte, encierra el sentido derivado de su etimología latina: del sustantivo concretum, participio pasivo del verbo *con-crescere* que quiere decir crecer con, crecer conjuntamente, condensarse. En este primer sentido, varias determinaciones se asocian para dar la significación fundamental de lo concreto: a) Ninguna de las partes tiene subsistencia por sí misma. Independientemente la parte, en lo orgánico, no tiene vida ni verdad. b) La vida de ese ser concreto es la vida del conjunto de sus momentos en su específica y compleja integración, pues

[28] «Se puede llamar "espíritu" a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que "espíritu" es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto [propia] configuración (que constituye la multiplicidad que se incluye en el concepto de vida); no en oposición al mismo en cuanto mera multiplicidad muerta, separada de ella, porque en este caso el espíritu sería la mera unidad que se llama ley y que es algo meramente pensado, algo carente de vida». HEGEL, G. W. F. Escritos de juventud. Traducción de Zoltán Szankay y José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. P. 401.

todos los momentos son entre sí sus respectivos soportes funcionales y existenciales. c) La vida de ese ser es su propia historia en la que se despliega según su propio ritmo y su específica forma de evolución. Mas, por otra parte, concreto también quiere decir, singular, evidencia directa, así como se dice, por ejemplo, de la planta que es algo concreto, porque es inmediatez objetiva y patente existencia. Sin embargo, igualmente, debemos tener presente que lo concreto se disgrega o se separa, aspecto sumamente importante del cual hablaremos en el párrafo 32.

Al final del párrafo se muestra Hegel muy conciliador diciéndole a sus contrincantes que contradicción no quiere decir antagonismo ni exclusión, que entre los diversos existe unidad, pero también les insinúa que no sólo en ocasiones la contradicción, o sea el contradictor, no interpreta las diferencias de una manera adecuada, es decir, como momento de un desarrollo integral, sino además que no tiene la disposición para liberar la contradicción de la unilateralidad (*Einseitigkeit*) que porta, para liberarse él mismo de la unilateralidad, o sea, para adoptar la verdadera lógica de la verdad y para mantenerse libre de su unilateralidad. Y como la conciencia que aprehende de esa unilateral manera está presa de tal sesgo, tampoco ve posible la unidad con el otro, ni tiene en sus miras el mutuo reconocimiento, porque el dogmatismo que la domina sólo le permite atender a lo polémico y adverso, o sea, como enemigo, y no a la necesidad que integra el conjunto del proceso. Hegel quiere ofrecer, a pesar de las críticas que formula, la mayor condescendencia con quienes discute.

Si aprovechamos las dos conclusiones que Hegel ha derivado de la imagen de la planta, podemos creer que le ha querido decir, entre otros, a Schelling que el ejemplo es cabalmente aplicable para él. Esto significa, por una parte,

que el desarrollo filosófico tiene ciertas secuelas negadoras, ya que si bien no excluye como instancia de verdad aquellas determinaciones valederas, éstas, en ese mismo desarrollo y por la naturaleza orgánica de este devenir, van a ser absorbidas por el nuevo presente filosófico. Por eso, aunque la historia ha favorecido a Schelling, se percata Hegel de que ya es hora que la evolución cultural se prodigue en sus mayores frutos con su pensamiento, razón por la cual tiene que realizar, igualmente, el ajuste decisivo de cuentas con el pasado; ajuste que es el que le permite acreditarse con su propio sello filosófico y convertir su doctrina en el verdadero presente espiritual alemán. Es decir, la justa ponderación de la filosofía de Schelling no elimina la rivalidad, ni eclipsa la diferencia. Es hora también de la diferencia y la demarcación; hay que romper la tutela y construir lo que no se ha hecho. Esta es la tarea de Hegel y en ella consiste su aporte fundamental.

Mas por otra parte también quiere decir que la contradicción no la entiende como antagonismo (*Widerstreit*). En otras palabras, la contradicción (*Widerspruch*) entre los momentos es reivindicada por Hegel, pero no como una exclusión absoluta, sino como una subordinación a la determinación presente, que es la más elevada de todas y que es la que tiene vigencia y realidad. Es, pues, en ese presente filosófico –y la alusión y comparación de Hegel en este párrafo es expresamente con la filosofía– en el que, como lo supremo, la filosofía se justifica en su ser y se realiza en su ser. El presente es el que contiene la verdad de la filosofía; presente con el cual se le rinde gratitud a lo viejo y en el cual se asimila lo que éste tiene de verdad. De ahí que diga Hegel al final de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, cuando ya ha coronado la obra y tiene ante sí el espléndido espectáculo del completo devenir filosófico: «Debemos

honrar lo viejo, comprender su necesidad como un eslabón en esta cadena sagrada, pero un eslabón solamente. Lo más alto, lo más importante de todo es el presente»[29]. Y, para no dejar dudas de cuál es la filosofía verdadera para él, agrega: «La filosofía última contiene, por tanto, a las anteriores, resume dentro de sí todas las fases anteriores, es el producto y el resultado de todas las que le preceden. Hoy, ya no sería posible ser, por ejemplo, platónico»[30].

Por eso el problema se centra en clarificar cuáles son las tareas filosóficas correspondientes a ese presente histórico, lo que inevitablemente conduce a decidir en torno a qué pensador puede colmar la filosofía sus máximos anhelos espirituales. Y en este terreno, como el espíritu no es indeterminado, sino que se encarna en pueblos y en individualidades concretas, la polémica adquiere roces y direcciones que tienen que ver con personas específicas. Por eso, aunque el planteamiento hegeliano, al que se ha aludido antes, del progreso optimista de la filosofía, es expuesto con la convicción de que tiene validez general –lo cual le deja a uno serias dudas para el desenvolvimiento posterior a Hegel–, no debemos olvidar que en su contexto tiene como referente inmediato la filosofía de Schelling, así Hegel haya camuflado el blanco de la crítica, al decir que lo que ataca es el mal uso que hacen los discípulos de Schelling de la filosofía de su maestro, como expresamente lo manifiesta en la carta que le adjunta al ejemplar de la *Fenomenología* remitido como obsequio, una vez ésta es editada. En este asunto de la diferencia

---

[29] HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. P. 514. Vol. 3.

[30] Ibid. P. 518.

entre los discípulos de Schelling y su maestro, parece que Hegel no va a insistir porque comprendió que el formalismo en que aquellos caían tenía como fundamento la esencia teórica profesada por Schelling.

Schelling tiene asegurado su sitial como momento de verdad de la idea filosófica, pero su pensamiento no representa el presente de la filosofía. Las críticas no le niegan ni le invalidan su puesto en la galería de los gigantes, pero en ese tiempo ya no interpreta los ideales de una línea de avanzada en filosofía. El presente filosófico no es platónico, ni schellinguiano, sino hegeliano; pero hegeliano quiere decir que el presente es filosófico, porque el propósito es que la filosofía se eleve al plano del máximo programa humano, como realización efectiva del supremo propósito de la verdad, que a través de la historia se ha ido construyendo; de la verdad que se ha fenomenalizado al propio ritmo de los momentos de su aprehensión, por lo cual se hace necesario superar la estrecha concepción dogmática de la exclusiva oposición entre lo verdadero y lo falso, si se pretende realizar el ideal de sistematicidad de la filosofía.

Párrafo 3

Die Forderung von dergleichen Erklärungen so wie die Befriedigung derselben gelten leicht dafür, das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen sein als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Tun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der Tat zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie und die wirkliche Ersparung desselben. – Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. – Ebenso ist die *Verschiedenheit* vielmehr die *Grenze* der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten, sowie mit den Verschiedenheiten und Beurteilungen des einen und des andern, sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Tun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Andern und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingibt. – Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen,

schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

La exigencia de tales explicaciones así como la satisfacción de ella pasan fácilmente por dedicación a lo esencial. ¿En dónde podría estar mejor expresado lo interior de un escrito filosófico que en los fines y resultados de él y cómo se podrían conocer mejor éstos que mediante su diferencia de lo que la época produce en el mismo campo? Pero si tal proceder ha de valer más que como el inicio del conocer y si ha de valer como el conocer verdadero, de hecho hay que contarlo entre las invenciones para eludir la cosa misma y para unir la apariencia de seriedad y de esfuerzo por ella[31] *y el ahorro real del mismo. –Pues la cosa no se agota en su* fin *sino en su* ejecución*, ni el* resultado *es el todo* real*, sino en conjunto con su devenir; el fin por sí mismo es lo universal carente de vida, así como la tendencia es el mero impulso desprovisto todavía de su realidad; y el escueto resultado es el cadáver que la tendencia ha dejado tras de sí. –Igualmente la* diferencia *es más bien el* límite *de la cosa; ella se encuentra allí donde termina la cosa, o ella es lo que ésta no es. Tales empeños con el fin o con los resultados, así como con las diferencias y enjuiciamientos de uno y de otros son, por lo tanto, un trabajo más fácil de lo que quizá parecen. Pues en lugar de dedicarse a la cosa misma, tal proceder está siempre más allá de ella; en lugar de demorarse y olvidarse en ella, tal saber echa mano siempre de algo distinto y más bien permanece en sí mismo que estar en la cosa y entregarse a ella. –Lo más fácil es criticar lo que tiene contenido y consistencia; más difícil es captarlo; y lo más difícil, lo que une a ambos, producir su exposición.*

[31] Es decir, la cosa misma.

Podemos afirmar que en este pasaje Hegel recoge la crítica formulada a las dos unilateralidades advertidas en los dos párrafos anteriores y nos ofrece frente a ellas una alternativa para un correcto andar y construir en filosofía. Empero, antes de avanzar en el análisis, digamos primero lo siguiente. La circunstancia en la cual se encuentra la filosofía en aquella oportunidad es decisiva. Esto es lo que ha captado Hegel en su aprehensión del conjunto del despliegue de este saber, y las preguntas cruciales, seguramente, ya habían sido planteadas por él, con plena conciencia: ¿Qué debe realizar, principalmente, la filosofía en este momento? ¿Cuál es su proyecto central? ¿La ciencia ya está completa? ¿Ha errado de rumbo, por lo cual se hace necesaria una rectificación? ¿Está en crisis y cuáles son los motivos de ella? O de una manera más sintética enunciemos una pregunta, aprovechando la importatísima palabra con la que inicia Hegel este pasaje y que servirá de gozne para otros párrafos siguientes: ¿Cuál es la exigencia (*Forderung*), es decir, el desafío, de la filosofía en la actualidad? Hegel toma la filosofía en su aspecto medular, así también como desde adentro otros pensadores han cuestionado el estado de otras ciencias, disponiéndose a transformaciones substanciales, a definitivas reorientaciones. El proyecto de Hegel tiene que ver con el conjunto de lo que ha sido y elaborado la filosofía, pero ese conjunto atraviesa por la decisiva instancia de lo que en la última época se ha hecho, y por eso se debe evaluar si se han alcanzado o no sus máximos ideales. Evaluar el desarrollo de la filosofía equivale a pensarla críticamente en su presente, en el que está concentrada su vida real. Descubrir sus deficiencias y limitaciones implica comprenderla en las unilateralidades que aún comporta.

Igualmente, Hegel es muy consciente de que la construcción del saber absoluto solamente puede brotar de una crítica radical a la unilateralidad (*Einseitigkeit*), unilateralidad que a este nivel del *Prólogo* es advertida en dos direcciones: reduccionismo en cuanto al fin y a los resultados, y parcialidad en cuanto a la tajante y excluyente oposición. Es decir, en este segundo aspecto, en lo que toca al proceso de diferenciación, también cabe el riesgo de asumir una posición incorrecta. Hegel quiere precaverse de caer en ella, por lo cual no debe ser un antagonista a ultranza de Schelling.

Ahora bien: si se ha llegado al pleno convencimiento de que la unilateralidad es el supremo pecado en filosofía, ¿para qué insistir en lo parcial como lo definitivo, si el presente es prometedor en la realización de la tarea completa de la verdad? Y, ¿por qué no atinar con el verdadero camino si se tiene a su favor tan amplia experiencia acumulada? Hegel confía en la posibilidad efectiva de realizar esa tarea, convencido de que el desarrollo mismo ha ido mostrando los momentos de su propia configuración, y, de que, en ese presente, se hace más clara la indetenible maduración que se avecina. Y como sólo hay una circunstancia en que la unilateralidad tiene sentido, en que es inevitable la parcialidad de la verdad, o sea, como momento incompleto por el que atraviesa el proceso, ahora que la historia se revela en su edad madura, hay que emprender el programa teórico que la filosofía, en cabeza de los otros pensadores, no ha realizado cabalmente.[32] Y los motivos de que esta empresa

---

[32] «Por todo el prólogo de la *Fenomenología* resuena como un grito de triunfo porque, por fin, la conciencia superior del hombre puede justificarse científicamente ante sí misma. Porque, por fin, se pueden organizar en un sistema las conquistas espirituales del espíritu alemán.

filosófica no hubiese sido completa, hay que verlos no solamente por el lado de las incapacidades personales para su logro, sino también en cuanto la muerte se atraviesa como obstáculo en estos propósitos de gran magnitud, así como ocurrió con Novalis, cuyo fallecimiento temprano le impidió su cometido de escribir una Novela de la naturaleza y una Enciclopedia, libro que se quedó en últimas en un conjunto de fragmentos y reflexiones muy interesantes, pero sueltos y dispersos.

El programa filosófico de Hegel en ese momento es de envergadura, porque el horizonte proyectado va más allá de meros los comienzos, por lo cual reducir lo propio de la filosofía a rodeos y aclaraciones (*Erklärungen*)[33] implica eludir la "cosa misma" y aparentar seriedad y esfuerzo, cuando lo que se logra realmente con este tipo de realización son meras invenciones (*Erfindungen*) y renuncia al mismo esfuerzo (*Bemühung*) que debe aplicarse a la tarea fundamental. Con tal proceder, que elude lo esencial, se presenta un ahorro real (*wirkliche Ersparung*) de la molestia y se evita el trabajo decisivo, dice Hegel con ironía. A lo que no tiene más valor que ser comienzo (*Anfang*) en el

---

Unos cuantos años antes Schelling en su estudio sobre 'el método de los estudios académicos' había intentado, inútilmente, resolver este problema. El plan de una enciclopedia de Federico Schlegel no había prosperado. Lo que esta gran época pedía fue acarreado por Hegel». DILTHEY, Wilhelm. Hegel y el idealismo. Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. P. 232.

[33] Hegel en el primer párrafo se refirió a una aclaración o explicación (*eine Erklärung*) y aquí habla en plural (*Erklärungen*); más no hay contradicción: la aclaración que, finalmente, es un prólogo, consta de varias temáticas o aclaraciones que conforman el prólogo o que hacen parte de la explicación general

conocimiento, no se le puede, por tanto, reivindicar como el conocimiento real, es decir, colmado y pleno. Quedarse la filosofía en tal nivel subordinado equivale a equivocar las apreciaciones y a desestimar las verdaderas metas que el mismo espíritu se impone.

Por tanto, cuando la organicidad cobra máxima posibilidad en la fase más nueva, se torna perentoria la exposición completa de todo el recorrido. Cuando está a la vista la necesidad de la síntesis de todos los momentos, no puede reducirse el ser y la verdad a un sólo segmento, ni al sólo fin que «...por sí mismo es lo universal carente de vida» (...*das unlebendige Allgemeine*...). Renunciar al todo sería, por las condiciones y exigencias de ese período, renunciar a la verdad. Hegel no puede estar animado de un mayor optimismo y por eso no duda en proclamar el Todo como el único horizonte legítimo de constitución del saber filosófico. Su interés es el conocimiento de la vida del todo, la exposición de la vida del todo, la vida del todo (*das Leben des Ganzen*), como ha quedado consignado en el párrafo anterior.

Pero la verdad del todo únicamente se alcanza en la vibración histórica de su totalizarse. Lo absoluto no se colma en el puro resultado, pues tiene que comprender además su origen y los momentos tendenciales de su historia; tiene que reconocerse en lo que es, pero a través de lo que ha sido. El resultado es verdadero únicamente en la medida en que ha retenido para sí la riqueza de su genética total y es autoconsciente de la forma de autoconfigurarse. Por eso Hegel toma muy en serio las filosofías anteriores, pero esto no quiere decir que las asimile solamente por respeto a un compromiso con el pasado, sino también en términos de una debida justicia histórica y de que lo verdadero tiene para sí esa obligada composición y esa requerida manera de hacerse espiritualmente. En tal contexto interpretativo

se torna obligatorio reconocer que la cosa (*Sache*), o sea la filosofía, no se agota (*erschöft*) en su meta, sino en su realización (*Ausführung*), cuestión obvia, además, porque el objetivo o fin es el mero proyecto, mientras la realización es la ejecución cabal. El mero fin para sí –reitera Hegel–, desgajado del conjunto, es el universal sin vida, porque, para dar un ejemplo, el edificio no es verdaderamente real en los solos planos de lo que se pretende construir. Asimismo la cosa no es solamente resultado (*Resultat*), sino en unidad con el devenir (*Werden*), de la misma manera que la tendencia (*Tendenz*) es mera proyección por la que se impulsa y orienta el proceso, pero como sola dirección no es aún la realización positiva. También el resultado desnudo, el seco producto, es como un cadáver que la tendencia exuda desde sí misma. Para Hegel, por la tendencia avanza y se concentra el proceso, y hasta se determina en su direccionalidad, pero, para la realización de lo verdadero, la tendencia necesita concretarse en ser real que se configura a través del mismo devenir.

Este punto de vista general, al dejar clara la colosal misión puesta a la orden del día, realizar la exposición orgánica total de la verdad, permite fundamentar, a su vez, las críticas a los prólogos en filosofía, por cuyo carácter esencial no pueden equipararse con el conocimiento real. Por eso dice Hegel: «Pero si tal proceder (*Tun*) ha de valer más que como el inicio del conocer y si ha de valer como el conocer verdadero, de hecho hay que atribuírle a las invenciones eludir la cosa misma y unir la apariencia de seriedad y de esfuerzo por él y el ahorro real del mismo». La tarea central es, entonces, la del conocimiento real, asumido como efectivo compromiso, y no como propósito aparente que renuncia al esfuerzo del concepto, que es la única garantía de la verdadera construcción científica. Schelling

no ha realizado el esfuerzo cabal que exige la ciencia, se ha quedado corto frente a la tarea imprescindible de ese presente y más bien ha posado de suficiente siguiendo el atajo más fácil y cómodo. Pero la filosofía no es un elogio al apoltronamiento, ni reivindica el facilismo; más bien, encarna la conciencia de la dificultad y anima a bregar con ella.

El elevar la filosofía a la plena madurez requiere a su turno una actitud mesurada frente a la diversidad de los sistemas filosóficos antecedentes o contemporáneos. Madurez implica superación del dogmatismo que sólo ve en la diferencia el antagonismo (*Gegensatz*). Por eso no puede descuidarse que el reconocimiento de la diferencia (*Verschiedenheit*) implica el reconocimiento del límite (*Grenze*), por lo cual dice Hegel que: «Igualmente la *diferencia* es más bien el *límite* de la cosa». Con esto nos quiere decir que las cosas se especifican en sus diferencias y por lo tanto en sus límites. Establecer las diferencias implica reconocer los límites, y este reconocimiento es una madura actitud para una mesurada autoconciencia, porque el límite se muestra allí donde la cosa (*Sache*) cesa o termina (*aufhört*), donde la obra filosófica, digámoslo así, se revela en sus carencias. Mas la diferencia, que es el mismo límite de la cosa, existe ahí donde la cosa no es, afirma Hegel. Esto significa que la cosa no es solamente ser, sino también no-ser; o sea que en ella se presenta una interesante dialéctica que podemos precisar de la siguiente manera.

La cosa contiene indudablemente su propia naturaleza por la cual adquiere una real presencia, pero es una presencia que se realiza en el propio agotamiento de sí, en un límite, límite que remite por este no-ser que realmente asume a una alteridad; el límite (*Grenze*) orienta tanto al punto de agotamiento de esta determinación, como al límite de la otra, que es, como límite, la afirmación de su

propia presencia y realización. Este doble juego es el que insinúa la presencia y la verdad de la otra determinación, de una determinación que, a su vez, en el horizonte de su límite (*Grenze*), comporta iguales características que aquellas que posee su contraria. El límite, pues, más que encerrar dentro de rígidos marcos de existencia, es decir, más que cumplir funciones de mero tabicar, lo que hace es abrir el horizonte de las posibilidades, disponiéndose desde su propia negatividad a presencias más allá de sus fronteras, orientandose al ser y no ser[34] de la otra determinación. Este profundo sentido del límite ya lo había visto certeramente Schiller, cuando decía: «Lo que llamáis *limitación* (*Einschränkung*), según vuestra propia concepción del asunto, lo llamo yo, según la mía, que ya he justificado, *ampliación* (*Erweiterung*)»[35]. Igualmente, Schelling habló de la «ampliación infinita del límite» y lo caracterizó acertadamente: "«El límite es suprimido para cada punto determinado, pero no se anula absolutamente, sino que

---

[34] Esta importante dialéctica entre el ser y el no –ser fue examinada magistralmente por Platón: «Extr. –Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es.

Teet. –Es probable que así sea.

Extr. –Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser.

Teet. –Así parece». PLATÓN. Sofista. EN: Teeteto-Sofista. Traducción de Néstor Luis Cordero. Madrid: Planeta DeAgostini, 1999. 256 d.

[35] SCHILLER, Friedrich. Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre. Traducción de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona: ANTHROPOS, 1990. P. 237.

sólo se le empuja hacia el infinito»[36]. También el magnífico Novalis comprendió este juego incesante que se presenta en la negación del límite, cuando dijo: «Todos los límites existen para que puedan ser superados – y así sucesivamente»[37]. Pero en Hegel la vivacidad que provoca la dialéctica del límite, dialéctica desde la cual se construye el horizonte completo de la filosofía, conduce a la reconciliación de los contrarios, al reconocimiento de la unidad con lo otro. Tal parece ser el sentido de lo que un poco oscuramente formula Hegel aquí: «Igualmente la *diferencia* es más bien el *límite* de la cosa; ella se encuentra allí donde termina la cosa, o ella es lo que no es ésta».

No es correcto, entonces, hacerle concesiones al terco antagonismo que propende por hacer pasar por verdad la rígida fragmentación, desperdigada del sistema en su conjunto. La diversidad está de hecho reconciliada con la unidad. Y esta relación dialéctica también hace parte de la naturaleza de lo concreto, como síntesis de múltiples determinaciones. De ahí que la necedad del entendimiento descanse, precisamente, en el confinamiento estabilizado en el límite.

En tal marco de interpretación del problema de la verdad, Hegel considera que él también puede realizar la parte fácil que ha hecho Schelling en la configuración de la verdad, pero que a ésta aún le falta el tramo de lo difícil y el de lo más difícil. ¿Qué significa esto? La justa ponderación de la verdad exige de una actitud tanto positiva como negativa, frente a las determinaciones ajenas. Y parece ser que, en primer lugar, tiene que ser positiva

---

[36] SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P. 191.

[37] NOVALIS. La Enciclopedia. – 176 – (IV).

para aquilatar, en su máxima extensión y en todos los elementos que tenga, la validez de las tesis del adversario. Con esta actitud se rinde tributo a la verdad, la cual hay que saber aprovechar hasta en sus últimos elementos menores. Acto seguido hay que desarrollar una crítica radical a sus límites e inconsecuencias, actitud con la cual también se hace emerger la verdad desde el vacío o la carencia que tiene el sistema examinado. Este segundo componente, el crítico, es el más fácil de realizar; el primero, el del justo reconocimiento, es más difícil. De la unión de esta doble actitud es desde donde puede surgir y construirse el sistema completo de la verdad, cuya presentación, exposición y demostración (*Darstellung*) equivalen a la elaboración más difícil. De ahí que para aquellos que se quedan en la pura oposición, el objetivo de la exposición completa sea una tarea imposible. Por eso dice Hegel: «Lo más fácil es criticar lo que tiene contenido y consistencia; más difícil es captarlo; y lo más difícil, lo que une a ambos, es producir su demostración». Siendo más fácil e instintivo –como reacción a la que primariamente se tiende– el enjuiciamiento que la justa ponderación[38], para Hegel es claro que la exposición

---

[38] «Pero dado que es más fácil encontrar fallas que concebir lo afirmativo, se suele caer en el error de detenerse en aspectos singulares y olvidar el organismo interno del Estado». HEGEL, G. W. F. Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999. § 258. «El hombre inculto se complace en razonamientos formales y en críticas, pues es mucho más fácil encontrar algo criticable que conocer el bien y su necesidad interna. La cultura incipiente comienza siempre con críticas, la cultura consumada ve, en cambio, lo positivo en todo». Ibid. § 268.

tiene que moverse en su realización en el cauce de ese doble juego que se genera entre reconocimiento y crítica[39]. De la profunda naturaleza de este lógico proceder también tuvo una importante aprehensión Novalis, cuando afirmó: «Para conocer una verdad a fondo es necesario haberla discutido. (Método magnífico.) 1. Alabanza – 2. Censura – 3. Resultado»[40].

Acatar esta máxima, en la que se armoniza reconocimiento y crítica, no es otra cosa que ser fieles a un ideal de objetividad que es el único que puede guiar de una manera definitiva la tarea de la verdad. En tal sentido, la actitud de dedicarse o de ocuparse (*sich befassen*) de la "cosa misma" encierra una directriz con un carácter metodológico claramente determinado. Y aunque tal entrega es la más dispendiosa, es la única vía de probada eficacia y rendimiento efectivo, en cuanto que es la que asegura la inmersión en el objeto, como lo único a que atenerse, como la única pauta que puede ofrecer el ser verdadero del objeto. El conocimiento no es más que ese detenerse y demorarse (*verweilen*) en el objeto para aprehenderlo en el conjunto de sus determinaciones, en su estructura, en sus relaciones, etc., aprehensión que sólo la da la cosa misma que es el lugar de olvido del filósofo. El filósofo debe olvidarse (*vergessen*) de sí, porque cuando alguien se entrega con preferencia a sus propias veleidades o a su propia formación[41], o se convierte en el

[39] «Tanto la crítica como el reconocimiento son por igual justificados: la historia da la razón a ambos». HARTMANN. La Filosofía del idealismo alemán. P. 220. Vol. 2.

[40] NOVALIS. La Enciclopedia. 205 (IV).

[41] Recordemos que ante las recriminaciones de los amigos del círculo romántico de Schleiermacher, por no producir obras y por su decidia

único centro de interés de la filosofía[42], o desvía la atención para echar mano (*greifen nach*) de otra cosa, el resultado del conocimiento no será más que ficciones o invenciones (*Erfindungen*). Por eso el saber filosófico no se clarifica verdaderamente a sí mismo, sino como saber del objeto y en la relación con éste, no a la manera como piensan algunos filósofos dejando de lado la "cosa misma" en un acto puro de autoinspección de la subjetividad.

Para Hegel, por el contrario, el verdadero proceder metodológico no es otro que el entregarse, ofrecerse, sacrificarse (*hingeben*) a la cosa misma[43], serle completamente fiel, y así que cope totalmente al sujeto de tal manera que no le

---

para plasmar por escrito su pensamiento, éste les responde: "¡Ah!, ¿no podrían dejarme en paz alguna vez y comprender que mi determinación consiste en eso mismo, que no puedo consagrarme a la formación de la ciencia porque me propongo formarme a mí mismo?". SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Monólogos. Traducción de Anna Poca. Barcelona: ANTHROPOS, 1991. P. 53. Con lo anterior quiere decir el lírico pastor que no ha parado mientes al precepto de los artistas que recomendaba: "mientras construyas y compongas, tu alma deberá estar completamente ensimismada en la obra y no deberá saber qué sucede". Ibid. P. 27.

[42] Como lo había recomendado Fichte: "Fíjate en ti mismo. Desvía la mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo". FICHTE. Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia. P. 9.

[43] La siguiente observación nos puede contribuir a aclarar este problema: "Así es, al mismo tiempo, otro camino en el que la reflexión humana se adentra a sí misma y se encuentra a sí misma: no es el camino hacia la interioridad que nos invita San Agustín, sino el camino en la total entrega a lo exterior en el que, sin embargo, quien busca se encuentra a sí mismo. La grandeza de Hegel consiste en que aceptó este camino de los griegos no como un camino falso frente al de la autodeterminación moderna, sino como un aspecto que corresponde al ser mismo". GADAMER. La Razón en la Época de la Ciencia. P. 22.

permita a éste otro destino ni atención. Y deben tenerse en cuenta las resonancias teológicas que destila esta dedicación del filósofo, porque el darse a la "cosa misma" es equivalente a sacrificarse por ella, a la manera como en la religión se acostumbran las ofrendas a la divinidad. Recordemos que el objeto de la filosofía es lo absoluto, o sea, Dios, por lo cual el riguroso conocimiento filosófico tiene mucho de devoción religiosa. Además, Hegel es muy consciente de que la filosofía es metafísica y de que el concepto teo-ría encierra la elevada connotación de contemplación de lo divino, cuestión ya advertida por el mismo F. Schlegel[44].

---

[44] «[137] La oración de los filósofos es teoría, intuición pura de lo divino, reflexiva, sosegada y serena en tranquila soledad. Por ello es Spinoza el ideal». SCHLEGEL, F. Ideas 1800. EN: Poesía y filosofía. P. 167.

Párrafo 4

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse *allgemeiner* Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem *Gedanken* der Sache *überhaupt* heraufzuarbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urteil über sie zu erteilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt; und wenn auch dies noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntnis und Beurteilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten.

El comienzo de la formación cultural y del trabajo de abrirse camino a partir de la inmediatez de la vida substancial deberá hacerse siempre de este modo: adquiriendo conocimientos de principios y puntos de vista universales, elevándose en primer lugar únicamente al pensamiento de la cosa en general, no menos apoyándola o rebatiéndola con argumentos, comprendiendo la plenitud concreta y rica según determinidades y sabiendo dar respuesta ordenada y juicio serio sobre ella. Pero este comienzo de la cultura dará lugar de inmediato a la seriedad de la vida plena, que conduce a la experiencia de la cosa misma; y si se añade además que la seriedad del concepto penetra al fondo de la cosa, entonces tal conocimiento y juicio tendrán su lugar pertinente en la conversación.

En estos pocos renglones, Hegel sintetiza la marcha de la tierra al cielo, desde la agreste naturaleza hasta la más refinada cultura; es decir, el tránsito desde el hombre tosco y primitivo hasta el hombre cultivado en el producto espiritual más elevado que es la ciencia filosófica. Nos dice todo esto de una manera condensada y también implícita. Y como Hegel ya tiene ante su vista todo el proceso de formación de la conciencia humana que ha descrito en sus pormenores en la *Fenomenología del espíritu*, puede dar lecciones pedagógicas de suma síntesis en relación con el proceso que se debe seguir en el camino de elevación hacia la filosofía. En otras palabras, les indica aquí a quienes ha objetado en los párrafos anteriores cuál es el verdadero itinerario que hay que recorrer para instalarse alguien en el concepto, o sea, en el saber absoluto. Para cualquier persona y para siempre ésta será la vía civilizadora, de formación, instrucción y aprendizaje, según la múltiple y rica significación de la palabra *Bildung,* en torno a cuya importancia ya había dicho F. Schlegel que: «[65] Sólo por medio de la cultura el hombre que es completamente hombre se hace enteramente humano y es penetrado por la humanidad»[45].

La exposición de este párrafo empieza, en primer lugar, con el problema del comienzo de la cultura, de la formación cultural (*Bildung*), ese componente tan decisivo para el ser humano e imprescindible para que exista verdaderamente la historia. Tal inicio implica, según Hegel, el trabajo por abrirse camino (*herausarbeiten aus*) desde la inmediatez de la vida sustancial (*Unmittelbarkeit des substaniellen Lebens*). ¿Qué quiere decir el filósofo con esta expresión?

---

[45] SCHLEGEL. F. Ideas 1800. EN: Poesía y filosofía. P. 159.

"Trabajo de abrirse camino" significa el esfuerzo de construir el mundo de la cultura y superar el marco bárbaro de la pura inmersión natural, o sea, colocarse el hombre en el ámbito más elevado que es el espiritual, el que le acredita la máxima dignidad. Hay que superar, pues, las relaciones primarias, dadas por el vínculo originario con la naturaleza, que es lo que llama Hegel "inmediatez de la vida sustancial", y trasegar los distintos momentos que debe recorrer en la historia, en el conjunto de su experiencia total y que lo deben conducir a la máxima instancia en la realidad y en el pensamiento, remitidos a Europa como su contemporáneo centro floreciente. Aquí, en este párrafo, al parecer la discusión es con Rousseau[46], pensador quien, a partir de la concepción del "buen salvaje", ha colocado como ideal de formación humana la educación que brinda la directa relación del hombre con la naturaleza, como su experiencia fundamental, más enriquecedora, creadora y vital. Recordemos que este fue el punto de vista que el ginebrino plasmó en su novela *Emilio*, y que no está lejano de la vocación naturalista que inspira al romanticismo, de gran influencia en ese momento de la historia alemana y que ha calado bastante hondo en la concepción de Schelling, quien se formó en esos círculos intelectuales.

---

[46] «Los intentos pedagógicos de sustraer a los hombres de la vida universal presente y educarlos en el campo (Rousseau en Émile) han sido vanos porque no pueden lograr que lleguen a resultarles ajenas las leyes del mundo. Aunque la educación de la juventud debe tener lugar en soledad, no hay por ello que creer que los vientos del espíritu y del mundo no habrán de llegar finalmente a esta soledad, ni que su poder sea tan débil como para no apoderarse de estas partes alejadas. El individuo sólo alcanza su derecho al ser ciudadano de un buen Estado». HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. § 153.

Desde esta perspectiva, Hegel parece estar cerca de Diderot quien, en abierta oposición a Rousseau, habla de un *homme de la Nature* absolutamente amoral.

Aunque el inicio en lo natural es inevitable y los vínculos con la naturaleza son necesarios, por ejemplo, en cuanto el hombre es afectado por las diversidades geográficas del mundo, por variados climas, por las estaciones, por la disposición de los planetas, etc, considera Hegel que la dirección hacia la plenitud del hombre es la espiritual, aspecto éste que es el que lo caracteriza en su sublime esencia. En tal visión, Hegel es tan radical que podemos pensar hasta en un menosprecio del elemento natural, por considerarlo como de menor dignidad e inevitablemente sometido a los designios del pensamiento. En esta consideración será reiterativo hasta el fin y, casi podríamos decir, de una manera obsesiva.

Adentrarse el hombre en el terreno de la cultura exige vivir en contextos comunitarios e instalarse en el terreno del pensamiento que, igualmente, es universalidad. Y situarse en este nivel de universalidad es la gran maravilla que permite el pensamiento y que está en la base de cualquier florecimiento espiritual. La primera gran experiencia del espíritu en su desarrollo, como lo muestra la certeza sensible en la *Fenomenología*, es un baño de universalidad, tanto por el lado del objeto como del sujeto. Y esta experiencia de lo universal se manifiesta de una manera milagrosa en el lenguaje, que inmediatamente nos sumerge en lo general. Ya en los griegos, por ejemplo, en Sócrates, la educación implica la orientación hacia ese elemento de lo común. En esta primera fase, si así podemos llamarla, el hombre se eleva de la inocencia y de la tosquedad primitiva al pensamiento de la cosa en general (*zu dem Gedanken der Sache überhaupt*), a fundamentos (*Grundsätze*) y puntos

de vista (*Gesichtspunkte*) universales, que son los requisitos primarios del saber y de cualquier desarrollo científico[47].

Mas esta universalidad es una universalidad sustentada, que se basa en argumentos que apoyan o refutan, que se adentra en la cosa y que aprehende su plenitud rica y concreta, por lo cual tal aprehensión permite enunciar juicios serios. Es decir, la elevación a lo universal requiere el trabajo demostrativo del pensamiento y fundamentarla a través del conocimiento riguroso: la aprehensión del contenido mediante el hundimiento en los elementos determinados. Tal universalidad, que ya de por sí es un "milagro", no es, en manera alguna, una escueta y vacía universalidad, sino una universalidad en unidad con lo singular y determinado, pues es propio de lo universal estar enraizado en un conjunto de determinidades concretas, ya que el carácter de lo concreto, como vimos antes, estriba en no sacrificar ni la unidad ni la diversidad. Así pues, según un ejemplo del propio Hegel, el pétalo de una flor es en cualquier punto la síntesis de múltiples cualidades, ya que todo lugar de su superficie tiene color, sabor, aroma, etc. El conocimiento de la determinidad más precisa no atenta, pues, contra el conocimiento del todo, ni está en antagonismo con los principios universales.

---

[47] «El fin racional no es por lo tanto aquella candidez natural de las costumbres ni el goce como tal que en el desarrollo de la particularidad se alcanza con la cultura. Consiste, por el contrario, en que la candidez natural, es decir, la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la *inmediatez* y la *individualidad* en las que está hundido en espíritu, sean elaboradas y transformadas, y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad de *que es capaz*: la *forma de la universalidad*, la *intelectualidad*». Ibid. § 187.

En segundo lugar, en este parrafo se transita de la cultura de la "cosa en general" a la vida plena que conduce al interior de la "cosa misma" (*Sache selbst*). Lo que dice Hegel a este respecto es muy condensado y por eso su explicación hay que deducirla de una manera aproximada. Mas para poder explicar este problema hay que advertir que la expresión "cosa misma" parece tener dos sentidos en este filósofo. En el primero, la usa como expresión referida al ser verdadero del asunto del cual se trata en cualquier estudio; al tema o contenido al que debe atenerse el conocimiento, y que determina una especie de principio de objetividad, que guía la actividad del sujeto en la aprehensión verdadera del objeto. El segundo tiene que ver con un concepto que corresponde al desarrollo de la *Fenomenología* y que tiene un contenido especializado y que implica una elevación de la conciencia. Ya estar situado en la "cosa misma", exige haber atravesado la conciencia por la autoconciencia y por la comprensión del hacer humano, como hacer del individuo, que produce objetos que tambien son objetos para los otros, es decir, cuando elabora productos subjetivos que son objetos intersubjetivos. Este es el caso de la misma cultura como objeto ya antropologizado y con el cual entran los individuos en comunidad espiritual. En este nivel, estamos en el contexto de la vida plena, que no se queda en la vida natural, sino que alcanza al conjunto de las determinaciones humanas en la vida histórica, constituyéndose como sujeto espiritual en la dirección hacia lo más elevado. Podemos decir que con la cultura lo exterior que creemos encontrar en ella corresponde a lo interior mismo del espíritu. Hegel condensa esta dificilísima cuestión de la siguiente manera:

> La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y, en ello, la experiencia de lo que es la *naturaleza de la Cosa misma*, a saber, que no es solamente cosa (*Sache*) contrapuesta al obrar (*Tun*) en general y al obrar singular, ni obrar que se opone a la subsistencia y que sería el *género* libre de estos momentos como sus *especies*, sino una esencia cuyo *ser* es el *obrar* del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa* (*Sache*), que es cosa solamente como *obrar de todos* y *de cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*[48].

La «cosa misma» es, por ejemplo, el arte o la misma filosofía, que es la «cosa» para «un nosotros», para los intelectuales inmersos en ese campo de estudio, o, finalmente, el arte como la «cosa nuestra» para la humanidad. Ya en esta instancia, puede decir Hegel que se está en la seriedad de la vida plena, ante una cosa (*Sache*) de especial dignidad, y que no es la empírica y burda cosa (*Ding*), de la que habla en la percepción, o que es ésta, pero mediada por la experiencia de la autoconciencia y a través de ella. Es decir, ya la conciencia ha atravesado por un conjunto de importantes experiencias y ha hecho cruciales reconocimientos: se ha instalado en la subjetividad y ha reconciliado la conciencia con la autoconciencia, se ha situado con conciencia en la historia y ha hecho el reconocimiento del otro y ha objetivado el hacer humano mismo, comprendiéndolo en lo específico de su singularidad, pero

[48] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 245. Phänomenologie des Geistes. S. 300.

también como obra colectiva; en esta unidad del hacer[49] del individuo y de la especie, la cosa (*Sache*) es afectada por múltiples mediaciones que la convierten en objeto humano intersubjetivo y en esencia espiritual. Por eso dice Hegel:

> La *cosa misma* expresa con ello la esencialidad *espiritual* en que todos estos momentos han sido superados como valederos para sí, en que, por tanto, sólo valen como elementos universales y en la que la certeza de sí misma es para la conciencia una esencia objetiva, *una cosa* [*Sache*], el objeto nacido de la autoconciencia como el *suyo*, sin dejar por ello de ser un objeto libre y auténtico. Ahora, la *cosa* [*Ding*] de la certeza sensible y de la percepción sólo tiene para la autoconciencia su significación a través de ésta; aquí descansa la diferencia entre una *cosa* [*Ding*] y una *cosa* [*Sache*].[50]

Sin embargo, esta figura de la «cosa misma», a pesar del avance que significa en la evolución de la conciencia, está cargada de unilateralidades porque es una conciencia en la que se prometen realizaciones, cuando, en verdad, son pocas las que se cumplen; presume de honrada, pero, en el fondo, puede estar alentada por la vanidad de los intereses personales, e incluso es común que mire con desdén la obra de los otros para poder resaltar la propia. Es decir, es

---

[49] El obrar, el hacer o el actuar humano es para Hegel uno de los aspectos decisivos del espíritu. Recordemos que algunos años atrás ya había dicho Schelling: «Efectivamente, la esencia del hombre es *actuar*». SCHELLING. Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797). EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P. 71.

[50] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P-p. 240-241. Phänomenologie des Geistes. S. 294-295.

usual encontrar en este ámbito un instinto depredador que Hegel retrata muy con la siguiente imagen: «Los otros acuden volando como las moscas a la leche que se acaba de poner sobre la mesa y que quieren saberse ocupados en ello; pero éstos, por su parte, hacen en esa conciencia también la experiencia de que tampoco ella se ocupa de la cosa como objeto, sino como de la cosa *suya*»[51]. Hegel, para mostrar el camino de superación de esta figura, tendrá que hacer en la *Fenomenología* un regreso sorprendente y volver a la Grecia antigua para mostrar el espíritu en su verdadera ética en la que magistralmente la obra tenía el sentido consciente de lo comunitario, en la que cada individuo ponía su vida y su pasión, porque lo que resultaba de su esfuerzo valía para la magnificencia de la *Polis*, pero era también pensado como el aporte suyo. Así, pues, Hegel reemprenderá un retorno desde la Hélade hasta la modernidad incluyendo su propio presente histórico. Las falencias de la «cosa misma» serán superadas luego de un largo itinerario que incluye la moralidad y la éticidad hasta arribar al concepto.

En tercer lugar, Hegel sitúa el tránsito al concepto que implicará no solo su reconocimiento como instancia ontológica originaria y originante, principio de la naturaleza y del espíritu finito, como lo expresa Hegel en la *Ciencia de la lógica*, sino también como concepto científico, en el cual está basada la forma absoluta de la filosofía, porque moverse el filósofo en el concepto no es otra cosa que aprehender la infinitud misma del saber, o aprehender la infinitud en el concepto, en la medida que el concepto se hunde en el ser de la cosa y la aprehende y la expresa en su esencia.

---

[51] Ibid. P. 245. S. 300.

Orientarse hacia tal elemento es el norte de la *Fenomenología*, y el construirse en él es la realización de la filosofía como sistema científico. Elevado, pues, el saber hasta este escalón supremo podrá medirse la distancia entre él y los conocimientos previos en los que se quedaba la conversación ordinaria, descomplicada e informal propia de las reuniones intelectuales que hacían los románticos, a las cuales ya hemos hecho antes alguna alusión. Diferente de este tipo de conversación (*Konversation*) en la cual tienen asiento aquellos conocimientos y juicios iniciales, se presenta la instancia de la cientificidad, a la que se llega mediante el concepto, al cual se referirá Hegel en el apartado siguiente. De todas maneras, hay que advertir nó sólo que este párrafo es sumamente denso, sino que su final no es suficientemente claro, circunstancia que propicia fácilmente una indeseada malinterpretación. Tan sintético y tortuoso es este pasaje que puede afirmarse que aquí en 10 renglones resume Hegel la *Fenomenología*.

Párrafo 5

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die *äußere* Notwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die *innere*, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Dasein ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dies aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche sein, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Notwendigkeit dartun, ja sie ihn zugleich ausführen würde.

La verdadera figura en que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de ella. Cooperar para que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia, – a la meta de poder abandonar su nombre de amor *por el* saber *y de ser* verdadero real *–es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su*[52] *naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de eso es sólo la exposición de la filosofía misma. Pero la necesi-*

[52] La naturaleza del saber.

> *dad* externa, *prescindiendo de la contingencia de la persona y de sus motivaciones particulares, en cuanto sea tomada de una manera general, es lo mismo que la* interna *o sea en la figura como presenta el tiempo la existencia de sus*[53] *momentos. Por eso, demostrar que el ascenso de la filosofía a ciencia es actual, sería la única justificación verdadera de los intentos que tienen este fin, porque ellos muestran su*[54] *necesidad e incluso al mismo tiempo lo llevarían a cabo.*

El horizonte general de la trayectoria histórica, cuando es pulsado desde su interior, a la vez que manifiesta la índole de lo realizado y pone de presente la estructura de la ejecución, permite también descubrir la carencia, es decir, la posibilidad y la necesidad de la nueva construcción, pues la negación hay que concebirla como el lado activo por el cual la historia se fecunda. Al hundirse Hegel en el desarrollo de la filosofía y al confrontarla con el despliegue correspondiente a ese presente histórico comprende el reto novedoso a emprender: hay que alcanzar "la verdadera figura en que existe la verdad" (*die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert*), es decir, que la filosofía logre su real sistematicidad, o, lo que es lo mismo, hay que superar la filosofía en cuanto filo-sofía y convertirla en ciencia (*Wissenschaft*). Ya este proyecto de sistematicidad de la filosofía ha sido avistado por Kant en su concepción de la razón; por Reinhold quien se propuso partir de un principio para unificar la sensibilidad, el entendimiento

[53] De esa necesidad.

[54] De este fin.

y la razón en la facultad de la representación; por Schelling que ha aprehendido la necesidad de integrar en una exposición los distintos momentos correspondientes a lo Uno[55], y por Novalis quien tuvo la idea de producir *La Enciclopedia* bajo el Lema «– *Todas* las ciencias en *una*»[56]. Por su parte, Hegel no ha estado distante de este proyecto, y de que está comprometido con la ciencia de una manera definitiva y de que la tiene como el norte de su vida, puede confesárselo a su aún amigo Schelling, en una carta que le envía el 2 de noviembre de 1800, en la que le manifiesta: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema»[57].

---

[55] Además de ser por Schelling claramente expresada la idea de sistema en su concepción, también hay que reconocer que es hermosa en su formulación "En él [sistema] reina la absoluta continuidad, hay una única serie ininterrumpida que en la naturaleza va desde lo más sencillo a lo más elevado y complicado, la obra de arte. ¿Es demasiado atrevido pretender establecer el primer sistema verdaderamente universal que vincule los extremos más opuestos del saber? Por lo menos aquel que haya examinado el Sistema del idealismo y haya seguido las investigaciones sobre filosofía de la naturaleza con algún interés, no lo considerará completamente imposible. Habrá visto como poco a poco y desde todas partes todo se aproxima al Uno, cómo fenómenos ya muy alejados entre sí que habíamos buscado en mundos muy distintos se tienden la mano y consumidos por la misma impaciencia aguardan que sea pronunciada sobre ellos la última palabra vinculadora". SCHELLING. Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea 1801. EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P. 264.

[56] NOVALIS. La Enciclopedia. 28 (IV).

[57] HEGEL. Escritos de juventud. P. 433.

Hegel acoge, entonces, este proyecto estructural y de máximo alcance y se dispone a realizarlo. De ahí que haga una distinción entre las "figuras de la verdad", que son los momentos parciales del desarrollo de la filosofía, y "la verdadera figura de la verdad" que es la exposición completa del sistema, en el cual tienen cabida todas las "figuras de la verdad"; y de ahí que, igualmente, realice una crítica a la filosofía como filosofía, ya que ésta, según cierta significación, tiene un fin de escaso alcance, de intención meramente aproximativa, pues se queda en el mero "amor por el saber". Amor por el saber indica pretensión, vocación, pero también logro parcial y mera cercanía. Mas lo que busca Hegel es posesión efectiva y plena interioridad con el conjunto del saber, un propósito, entonces, el más ambicioso, maduro, definitivo y concluyente.

La nueva figura, al pensarse en su máxima radicalidad, se evidencia, pues, muy prometedora, pero el ajuste de cuentas no puede deshacer el pasado en una nada; la negación, tan firme con el error y la carencia, exige, al mismo tiempo, la más firme recuperación de todas las determinaciones válidas ganadas en el recorrido. Este doble acto, de tal magnitud en lo realizado por Hegel que no ha tenido precedentes de igual alcance en la historia de la filosofía, adquiere en ese presente la modalidad de la expedición de una nueva acta bautismal, por la cual se adopta un nombre, previo el abandono de otro. Este acto protocolario es la manifestación de un singular caso de tensión en el que gravita el forcejeo histórico entre la continuidad y la ruptura, pero con las pretensiones de una definitiva inauguración, de dejar establecido un punto de no retorno. El ejercicio del señorío en el dominio de la filosofía se realiza a través del evento de una nueva nominación con la que se proclama la fundación de la ciencia filosófica. En este punto Hegel se separa del Joven

Schelling quien se había apegado incondicionalmente al vocablo filosofía como un término insustituible[58].

Y como definitivamente a la filosofía no le cuadra revestirse de una falsa modestia –así como no le convienen los alardes altisonantes de grandeza y superioridad– debe abandonarse a sí misma como nombre y proyecto, y realizarse como ciencia (*Wissenschaft*), como posesión efectiva de la sabiduría. ¿La filosofía una ciencia? Esto suena a herejía, sobre todo para aquellas miradas reducidas que no han hecho más que dar aprobación y magnificar solamente cierto tipo de saberes, sobre todo de tendencia objetivista, cuyo tema proclaman como exclusivo, mientras proscriben otras posibilidades, por ejemplo, el sujeto, como problema susceptible de un conocimiento científico. Tales saberes, a pesar de sus ostentaciones, no son más que horizontes de verdad circunscritos, parciales y finitos.

---

[58] «*Filosofía*, ¡maravillosa palabra! Si se le concediera al autor pronunciarse acerca del término, éste lo haría por la conservación del viejo vocablo. Pues, en su opinión, todo nuestro saber será siempre *filosofía*, es decir, tan sólo un saber en progreso, cuyos más altos o bajos peldaños se deben sólo a nuestro *amor* a la sabiduría, a nuestra libertad. Lo que el autor no desea de ninguna forma es que esta palabra sea sustituida. Una filosofía cuya primera tarea ha sido salvar la libertad de filosofar de las pretensiones del dogmatismo y ha supuesto la autoconquista de la libertad del espíritu, será eternamente incomprensible para todo esclavo del sistema». SCHELLING, F. W. J. Cartas sobre dogmatismo y criticismo. Traducción de Virginia Careaga. Madrid: Tecnos, 1993. P. 46.

Así, pues, según esta visión hegeliana, la filosofía habría evolucionado desde el pitagorismo, realizando el amor a la sabiduría[59], hasta la nueva etapa en que debe ser genuino saber. Es decir, la filosofía, a pesar de haber hecho mucho más de lo que su nombre promete, no ha sido, sin embargo, ciencia cabalmente estructurada. De ahí que se convierta en la tarea central de Hegel fundar la filosofía como ciencia, de la misma manera que se ha fundado en la historia del conocimiento la matemática o la física. El cambio de razón social es un buen indicador del nuevo programa que ya ha sido avistado por Fichte, quien, por su parte, ha llamado a su filosofía *Doctina de la ciencia* o *Teoría de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*). Pero, ¿quién realiza tan definitiva tarea? Hegel es cauteloso. El aspira a cooperar, (*mitarbeiten*), a ser un colaborador en la transformación de la nueva figura del espíritu, lo que le imprime a su obra un cariz con pretensiones humildes. Sencillamente, es consciente de que la verdad es un megaproyecto histórico al cual solamente contribuye, una misión de tanto alcance, que únicamente la puede lograr la especie humana en su comunidad espiritual. Sin embargo, no solamente debemos resaltar que lo que representa Hegel es ser un mero colaborar, contribuir, para la realización de las tareas del espíritu, sino que es un *mit-arbeiten*, también un trabajar, una tarea que se hace con esfuerzo y dedicación.

---

[59] Recordamos algunos de los elementos expuestos por Hegel sobre el nacimiento del concepto de filosofía que, según una difundida tradición, se le atribuye a Pitágoras: «Dice Diógenes Laercio que [Pitágoras] fue el primero que se llamó φιλόσοφος en vez de σοφός simplemente; y se presenta esto como un signo de modestía, como si con ello quisiera dar a entender que no se consideraba en posesión de la sabiduría, sino que aspiraba simplemente a ella, como una meta cuya consecusión es imposible".

Hegel con este verbo está, pues, insistiendo al mismo tiempo en dos aspectos: con el *mit* que la obra del espíritu es conjunta; con el *arbeiten*, que el espíritu es acción, actividad, trabajo y que como tal implica fatiga y molimiento.

Lo anterior no obsta para que deje también claramente establecido su aporte: el aproximar (*näherkommen*) la filosofía a la forma de la ciencia. O sea, no sólo tiene que explicitar el alcance de su aporte, sino que también tiene que salir a la palestra de la discusión identificado como Yo comprometido con el ideal de la filosofía; Yo (Hegel) que es quien acierta o fracasa en la nueva tarea emprendida por el espíritu y que es a quien le cabe la responsabilidad en la ejecución de dicho fin o la censura frente a cualquier fracaso.

En este propósito hegeliano de cientificidad de la filosofía, seguramente, ejercen influencia filósofos como Aristóteles, quien construyó la filosofía convencido de su naturaleza científica, o sirven como modelo remoto la geometría y la física, saberes que adquirieron en una instancia de ruptura definitiva su conformación, como cuerpos organizados de conocimientos, y lograron esclarecer su adecuado proceder metodológico propio. Pero parece ser que la influencia más próxima se da por parte de Fichte[60], a quien hace Hegel, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el siguiente reconocimiento: «La filosofía de Fichte tiene el gran mérito de haber proclamado que la filosofía

---

[60] «La ciencia es tomada aquí en el mismo sentido que el concepto fichteano de "Doctrina de la ciencia". Tal doctrina no trata de las ciencias –ni es "Lógica", ni "Teoría de la ciencia"–, sino de *la* ciencia; es decir: del autodespliegue de la filosofía como saber absoluto». HEIDEGGER, Martín. La Fenomenología del espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931. Traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid: Alianza, 1992. P. 59.

debe ser una ciencia basada en un principio supremo, del que se deriven necesariamente todas las determinaciones. Lo importante es esta unidad del principio y el intento de desarrollar, partiendo de él y de un modo científicamente consecuente, todo el contenido de la conciencia o, dicho en los términos entonces usuales, de construir a partir de él todo el universo. A esto se reduce todo»[61].

Pero que el saber (*Wissen*) sea ciencia (*Wissenschaft*), es decir, que la filosofía se convierta en ciencia, corresponde a una determinación esencial del mismo saber, pues éste está impelido por una interna necesidad de llegar a tal meta, precisamente como ha mostrado tal desarrollo necesario Hegel en la *Fenomenología*. En otras palabras, la filosofía no llega a tal término de la cientificidad por un capricho personal de alguien que antojadízamente se lo propone, sino que corresponde al movimiento necesario del espíritu que tiende a ella y se corona con ella. Esta dirección constitutiva es, precisamente, lo que debe demostrar la filosofía, pues ella tiene que ser consciente de su propia formación, de la genética que la funda. Ya el mismo Schelling había llamado la atención sobre el carácter genético de la filosofía[62].

Sin embargo, Hegel habla también de la necesidad externa. Por el contexto de lo que enuncia con el nombre de necesidad externa se refiere a los individuos, a los filósofos que llevan a cabo esas tareas del espíritu en el plano de la historia. Es decir, Hegel se justifica a sí mismo en la meta

---

[61] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 464. Vol. 3.

[62] «La filosofía se torna *genética*, es decir, prácticamente deja que surja y transcurra ante nuestros ojos toda esa serie necesaria de nuestras representaciones». SCHELLING. Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza (1797). EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P. 96.

(*Ziel*) que se propone, haciéndola emanar de un propósito superior. O podría decirse, mejor, que el espíritu universal adopta en la cabeza de Hegel la figura de la máxima autoconciencia histórica, a través de la cual se reconoce en sus logros, sus límites, sus carencias y potencias, por lo cual se dispone a la transformación definitiva. Según esta interpretación de la relación del individuo con el espíritu universal, el filósofo no es autónomo, sino que es el «órgano», «carne de su carne», en el que se expresa dicho espíritu realizando su astucia (*List*). En esta compenetración se apoya la grandeza del filósofo que, cuando avista la mutación decisiva y emprende su ejecución, cabalga en unidad con la tendencia fundamental del desarrollo del espíritu.

Mas, en la concepción general, ambas necesidades coinciden, porque la realización del filósofo se presenta también como necesidad histórica determinada, así como piensa, por ejemplo, Hegel que ha ocurrido la historia de la filosofía, articulada entrañablemente a la historia real, en un encadenamiento interior-exterior que al simple erudito en filosofía se le escapa, ya que no advierte la interna coherencia del desarrollo de la filosofía ni comprende las articulaciones de ésta con la historia, especialmente como conciencia emergente de los períodos de crisis que tienen una gran poder de excitar la conciencia, como una compensación que se da en el reino ideal frente al demoronamiento del orden real[63].

---

[63] «Este mismo fenómeno se mantiene a todo lo largo de la historia de la filosofía. La filosofía jonia surge al sobrevenir la decadencia de los estados jónicos en el Asia Menor. Sócrates y Platón no se sentían ya atraídos por la vida del estado ateniense, ya en plena decadencia: Platón intentó poner en pie otro mejor bajo la égida de Dionisio; así, pues, con la corrupción del pueblo ateniense empieza en Atenas la época en que aparece la filosofía de este pueblo.

Pero la articulación aludida tiene en Hegel un matiz aún más sorprendente: al *a posteriori* de la historia real, en la cual también se da la historia de la filosofía, como historia en el tiempo, le precede un *a priori* lógico que sería, en el sistema hegeliano, el que corresponde al desarrollo de lo que expone en la *Ciencia de la lógica*. Con esto tal vez nos quiere decir que su sistema es teológico y que el Dios-logos se revela en la historia real humana, como Dios-espíritu, unidad ésta que manifiesta la identidad fundamental entre las dos necesidades, si se hace caso omiso de algunos asuntos meramente circunstanciales, como son las influencias o los problemas particulares de los filósofos, por ejemplo, sus motivaciones o capacidades. Los dos siguientes pasajes que nos presenta Hegel, nos pueden ayudar a una mejor comprensión de este problema:

En Roma, la filosofía no empieza a difundirse hasta que no se hunde la auténtica vida romana, la de la República, bajo el despotismo de los emperadores: en esta época de desventuras para el mundo y de decadencia de la vida política, en que vacila la vida religiosa anterior y todo se desintegra y hace crisis, arrastrado por la aspiración hacia algo nuevo. A la desaparición del Imperio romano, tan grande, tan rico y tan esplendoroso, pero ya muerto por dentro, se une el alto y supremo desarrollo de la filosofía antigua a que llegaron los filósofos neoplatónicos de Alejandría.

Y otro tanto ocurre en los siglos XV y XVI, en el momento en que la vida germánica de la Edad Media cobra una nueva forma y en que se produce la ruptura entre el Estado y la Iglesia (pues, hasta entonces, la vida política había marchado unida a la vida religiosa y, en los casos en que el Estado luchaba contra la Iglesia, ésta se mantenía a pesar de ello como el poder imperante): es cierto que, en un principio, no se hizo otra cosa que reaprender, revivir, la filosofía antigua, pero más tarde, al llegar la época moderna, la filosofía cobra existencia propia e independiente. Vemos, pues, que la filosofía sólo aparece al llegar una determinada época en la formación del todo.». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P-p. 54-55. Vol. 1.

El exponer uno de los modos de este manifestarse, el que consiste en la derivación de las formas, en la necesidad pensada y conocida de las determinaciones, es misión y tarea de la propia filosofía; y como lo que aquí importa es la idea pura y no, por el momento, la ulterior plasmación particular de esta idea como naturaleza y como espíritu, la exposición a que nos referimos incumbe, preferentemente, a la lógica. La otra modalidad, la que presenta las distintas fases y momentos de la evolución vistos en el tiempo, en el plano del acaecer, en estos o los otros lugares particulares, en este o en aquel pueblo, en tales o cuales circunstancias políticas y dentro de tales o cuales complejidades, en una palabra, bajo una determinada forma empírica, es, precisamente, el espectáculo que nos ofrece la historia de la filosofía[64].

Podemos afirmar que, si despojamos los conceptos fundamentales de los sistemas que desfilan por la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su forma externa, a su aplicación a lo particular y otras cosas por el estilo, obtendremos las distintas fases de determinación de la idea misma, en su concepto lógico. Y, a la inversa, si nos fijamos en el proceso lógico por sí mismo, enfocaremos el proceso de desarrollo de los fenómenos históricos en sus momentos fundamentales; lo que ocurre es que hay que saber reconocer, identificar, estos conceptos puros por debajo de las formas históricas.[65]

[64] Ibid. P-p. 33-34.

[65] Ibid. P-p. 34.

En esencia esa necesidad interna es un movimiento teleológico incontenible e insustituible cuya dirección es la misma exposición hegeliana; necesidad que, en su carácter externo, realizan, subrepticiamente, en el tiempo, es decir, en la historia, los conceptos preexistentes y creadores. Ya ha llegado, entonces, el momento de la unidad de la necesidad interna y externa ya que el *Logos* originario y originante ha cumplido su despliegue, se ha hecho exterioridad en la naturaleza y se ha desplegado en la historia humana hasta llegar a Hegel, quien debe realizar la tarea del propio espíritu de exponerse a sí mismo, reconociéndose en la totalidad de su recorrido; exposición con la cual alcanza la máxima conciencia de sí.

Claro que cabe una última matización en relación con este párrafo, por la cual hay que agregarle un nuevo elemento interpretativo. El asunto es éste. Si aceptamos con Gadamer que el famoso lema del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo», al cual Hegel le rinde encendido tributo, tenía el sentido extendido de que esta tarea implicaba igualmente el autorreconocimiento de que se era hombre y no un Dios[66], y si, con este mismo interprete, recordamos el matiz que Platón incorporó como diferencia entre la filosofía y el saber, considerando el primero como un programa humano y el segundo de atribuciones divinas[67], podríamos afirmar que Hegel se preocupa por romper esa escisión entre lo humano y lo divino en el conocimiento, construyendo la posibilidad científica del mismo, como conocimiento de Dios hecho por la autocontemplación divina encarnada

[66] GADAMER. La razón en la época de la ciencia. P. 93.

[67] Ibid. P. 84.

en el hombre, ser en el cual Dios asume su autoconciencia histórica[68]. De todas maneras es ésta una singular manera de comprender la unidad-distinción entre Dios y el hombre en su respectiva infinitud y finitud, unidad-distinción que parece derivarla de la mistica alemana, especialmente del Maestro Eckhardt: «El ojo con que Dios me ve es el ojo con que yo Le veo, mi ojo y Su ojo son uno. Si Dios no fuera, yo no sería, y si no fuera yo, Él tampoco podría ser».

---

[68] «Así, Dios se sabe en el hombre, y el hombre, en la medida que se sabe como espíritu y en su verdad, se sabe en Dios». HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la religión. I. Introducción y concepto de religión. Traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1984. P. 334.

Párrafo 6

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in diese Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, – oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz zu haben, – so weiß ich, daß dies im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so große Anmaßung als Ausbreitung in der Überzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung wie das, gegen was sie geht, sein kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen oder vielmehr nur als dasjenige existiert, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Sein – nicht im Zentrum der göttlichen Liebe, sondern das Sein desselben selbst – genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegenteil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Al poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad – o, lo que es lo mismo, al afirmar que la verdad únicamente tiene el elemento de su existencia en el concepto, *–bien sé yo que esto parece estar en contradicción con una representación y con sus consecuencias, que tiene tan grande pretensión y difusión en las convicciones de la época. Por eso una explicación sobre esta contradicción no parece superflua; aunque aquí ella no puede ser nada más que igualmente una aseveración como esa contra la que se dirige. Pues si lo verdadero sólo existe en aquello o*

> *más bien sólo como aquello que se llama ya intuición, ya saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser –no en el centro del amor divino, sino el ser de él*[69] *mismo– entonces a partir de eso al mismo tiempo se exige para la exposición de la filosofía más bien lo contrario de la forma del concepto. Lo absoluto no debe ser concebido sino sentido e intuido, y deben llevar la palabra y expresarse, no su concepto sino su sentimiento e intuición*.

Cuando Hegel escribe este *Prólogo*, como se sabe después de haber elaborado la *Fenomenología*, parece estar en posesión de una clara perspectiva: tiene ante sí bien delimitado el panorama constructivo, ha medido bien sus fuerzas para realizar la tarea propuesta y, calculado, con cierta precisión, los golpes para demoler los restos que obstaculizan su faena; pero, igualmente, deja traslucir cierta prudencia, porque sabe que la polémica que está proponiendo va a armar alboroto; es decir, sopesa muy bien lo que va a decir de las tesis de los rivales que enfrenta, porque no quiere pecar de imprecisión que dé lugar a objeciones obvias. Por eso no puede dejar de tomar ninguna precaución ya que podía descalificar de una manera impropia o presumir de un rigor demostrativo que no puede ofrecer en el *Prólogo,* y por eso autocalifica su intervención de una mera aseveración (*Versicherung*), como es aquella contra la que se dirige. Sin embargo, la cautela que mantiene no le impide la acidez crítica.

Hegel no se descuida, vuelve y juega con la palabra parece (*scheint*), y, aunque le imprime cierto matiz de sentido con intención moderadora, es consciente de que va a

[69] Del centro (*Zentrum*).

haber choque, por lo cual no puede ocultarse ni disfrazar su identidad, como lo hacían en ese tiempo algunos autores anónimos que polemizaban en recesenciones contra sus adversarios aprovechando un encubrimiento que produjo por parte de Fichte radicales admoniciones. Hegel, pues, quien se ha comprometido con las nuevas tareas del espíritu, enuncia abiertamente: «Bien sé yo» (*So weiß ich*…). Sí, Hegel sabe muy bien de los propósitos, como también tiene claro que, por las condiciones presentes, su filosofía se halla en contradicción con otro punto de vista, o sea, con una representación (*Vorstellung*) y con las consecuencias (*Folgen*) de ella, de una gran pretensión (*eine so große Anmaßung*) y de bastante despliegue (*Ausbreitung*) en la forma de pensar de la época. Como quien dice, él simplemente afirma: «Para mí es claro que ustedes tienen la voz cantante, pero yo, Hegel, hago públicas mis tesis que están en contravía de las que acredita la moda filosófica». Y a pesar de que es muy consciente también de que está en contra suya la débil voz de su pensamiento, el cual apenas va a someter al fuego de la crítica y de la confrontación con una obra mayor –la *Fenomenología*, libro que está a punto de ser editado–, le anima en la polémica el estar persuadido de que se ha comprometido con la misión máxima de verdad asumida hasta ese momento. Es decir, de la misma manera que Hegel acepta que el filosofar no ha sido algo superfluo, ni incidental y, por el contrario, reconoce que el desarrollo de la verdad se ha elevado necesariamente hasta él, así igualmente piensa que su obra está en correspondencia con las tareas supremas del espíritu.

Y desde el punto de vista teórico la tarea superior que debe realizar queda perfectamente bosquejada con el enunciado que encabeza este párrafo: «…poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad…», expresión que

aparenta ser un mero juego de palabras, pero que, en realidad, no lo es. Veamos. Podemos decir, en términos generales, que Hegel encarna el proyecto metafísico y de verdad más descomunal que se haya propuesto filósofo alguno: aprehender la verdad de la vida del todo y exponerla en un sistema que la exprese. Este gran programa es lo que, en el fondo, pretende decir la expresión antes citada: Hegel no aspira a ser una figura de verdad, cualquier figura de la verdad, sino la «verdadera figura de la verdad». ¿Qué diferencia existe entre una figura de la verdad y la verdadera figura de la verdad? Las figuras de la verdad son momentos de la verdad; la verdadera figura de la verdad es la suma científica de todas las figuras de la verdad: el punto nodal supremo. La verdadera figura de la verdad implica una nueva y última unidad de verdad a la cual están integradas y subordinadas las fragmentarias figuras de la verdad. Y aquí radica la diferencia entre lo hecho por Schelling en filosofía y el proyecto que tiene entre manos Hegel y del cual ha dado ya un importante paso con la primera parte del sistema de la ciencia; Schelling es una figura de la verdad, una determinación del sistema, así como lo es Aristóteles o Descartes o Fichte, mientras Hegel es la sistemática de toda la verdad filosófica, una insólita y poco usual presunción, que condensa más bien la figura de la época realizándose en el propio programa filosófico hegeliano, distante de lo efectivamente realizado por el Proteo alemán, quien se ha quedado corto frente a la magnitud de la tarea, a pesar de haber pronosticado en el *Sistema del idealismo trascendental*: «El fin de la presente obra es precisamente éste: ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber, por tanto, probar ese sistema no sólo en general sino llevarlo a cabo por el hecho mismo, es decir, mediante la extensión efectiva de sus principios a

todos los problemas posibles respecto a los objetos principales del saber, que ya fueron planteados pero no resueltos o se han hecho posibles por primera vez y han surgido como novedad a partir del sistema mismo»[70].

Pero, ¿por qué Schelling no ha podido cumplir con ese cometido? Este pensador tiene la concepción de sistema y se ha puesto en el horizonte idealista, pero no ha podido realizar cabalmente el idealismo. Para lograrlo tenía que colocar sin ninguna ambigüedad la Idea como principio, como fundamento absoluto, ya que, como lo había considerado Fichte, el postular la naturaleza como lo incondicionado sólo conduce a engaños y contradicciones. Por eso si el *Logos* es el comienzo, al concepto hay que darle primacía. Sin embargo, el concepto no es ni la intuición ni la representación; es *Logos* originario, es la infinitud que vibra sin moverse, es el prematerial éter puro o, si se prefiere la

---

[70] SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P. 138.

También, en honor a la verdad, hay que advertir que Schelling ha sido consciente no sólo del alcance de lo hecho por él, sino también de la magnitud de la tarea de un sistema de la verdad: «Nunca se puede decir de una ciencia que existe por sí misma que todavía no ha llegado la hora de descubrirla: al contrario siempre es la hora de hacerlo. Así pues, lo único que se podrá decir siempre es que un determinado intento para establecer dicha ciencia todavía no ha tenido éxito. Que eso que he expuesto en mi *Proyecto de filosofía de la naturaleza* tampoco yo mismo lo considero como *el propio sistema* ya lo he dejado muy claro mediante el título de la obra y desde luego en el prólogo de la misma, donde se puede leer: "El autor tiene un concepto demasiado alto de la magnitud de semejante empresa como para pretender exponer ya en el presente escrito el propio sistema, limitándose a anunciar únicamente un primer proyecto del mismo"». SCHELLING. Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea 1801. EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P-p. 267-268.

'materia absoluta' que no es sensible, y por esto tiene una entrañable dimensión teológica. Schelling ha sido bastante transigente con el romanticismo, el cual deja colar, inevitablemente, consecuencias materialistas.

Asimismo el sistema de Schelling adolecerá de fallas protuberantes y de carencias insalvables por las cuales no puede constituirse como la verdadera figura de la verdad. Son de estimación, entre otras falencias, el carecer su filosofía de una lógica y de una filosofía del espíritu; el estar privado de una pieza necesaria como lo es la misma *Fenomenología*, como genética del concepto, de acuerdo con los requerimientos de la lógica; así mismo, es evidente la ausencia de una cabal coherencia sistemática, ya que como lo advierte Hegel: "No se trata, en efecto, de un todo científico organizado en sus miembros, sino de algo formado más bien por unos cuantos momentos generales, que son

---

Y en 1809, año en que vuelve Schelling a la escena literaria, escribe las siguientes palabras con las cuales parece defenderse del cuestionamiento que le formuló Hegel en el *Prólogo* de la *Fenomenología*: «En sentido estricto parece que sólo podría tener seguidores un sistema acabado, cerrado, tal como hasta ahora jamás lo presentó el autor, que se limitó a exponer ciertos aspectos de un sistema de esa índole (y aun éstos a menudo sólo en contextos aislados, esto es, de carácter polémico); vale decir que sus obras son fragmentos de un todo, y para comprender este nexo se requeriría un don de observación más fino del que suele hallarse en adeptos audaces y mejor voluntad de la que pueda encontrarse en los adversarios. Como la única exposición científica de su sistema no ha sido terminada, nadie, o a lo sumo un número muy escaso, podrá entenderla en su verdadero significado. Ya desde la aparición de este fragmento comenzó la calumnia y la adulteración por un lado, y la exégesis, la elaboración y las alteraciones, por otro, y de peor especie fue la vertida en un lenguaje con pretensiones de genialidad (…)». SCHELLING, Federico G. J. Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados. Traducción de Arturo Altman. Buenos Aires: Juarez Editor, 1969. P-p. 68-69.

lo único que permanece igual a sí mismo. La filosofía de Schelling debe considerarse como sujeta todavía a un proceso de evolución, sin que haya dado aún frutos maduros; se trata, pues, de indicar simplemente su idea general"[71].

Pero, además, lo que anima el propósito hegeliano de cientificidad estriba en el requisito de una única forma apropiada, que es el concepto, distinto de otras formas que son las acreditadas en la época. Y con estas otras formas es que se presenta el choque, porque se configura una contradicción entre dos tipos de exigencia o de deber ser que se le pide a la filosofía. En otras palabras, el problema radica en el tipo de elemento en que existe la filosofía, pero entendido no como medio de subsistencia, como ocurre con el agua en el caso de los peces, situación en la cual se presenta cierta relación de exterioridad, sino comprendido el elemento como la naturaleza específica en la cual la filosofía se construye. En el punto concreto de la discusión, la cuestión decisiva se centra entre concepto o saber inmediato de lo absoluto, en sus diferentes modalidades. El primero, como sabemos, es la determinación en la que aspira Hegel que se construya la filosofía, por lo cual hay que entender que la enunciación comentada antes: «…poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad…» es solidaria de esta otra: «…afirmar que la verdad únicamente tiene el elemento de su existencia en el concepto». El segundo corresponde al saber inmediato, al sentimiento y a la intuición, formas que se colocan como el polo de la contradicción alternativo frente al concepto hegeliano. Esta es la escena del debate y en ella

---

[71] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 489. Vol. 3.

pujan las dos visiones de la filosofía que en ese presente la animan. Por eso para entender un poco más esta cuestión debemos dar un rodeo por la naturaleza de estas formas que están acá comprometidas en la discusión.

El problema del concepto (*Begriff*) hay que plantearlo en Hegel en una multiplicidad significativa de la cual se subrayan por ahora dos determinaciones fundamentales: es *Logos* originario y elemento científico. En el primer caso, ya se ha dicho, el concepto es el Éter originario-originante. En el segundo es elemento primario de la construcción del edificio científico, pero no como generalmente se entiende el concepto, como unidad mental abstraída de la realidad, así como ha sido clásico pensarla sobre todo a partir de Aristóteles, con su teoría de la abstracción, sino como un *a priori* que se revela en la realidad y que se descubre en la historia humana recubierto de tiempo y acontecimientos; o sea, como unidad determinada de pensamiento dinamizado por su propia dialéctica y capacitado potencialmente para construir realidad.

Mientras Hegel le da la máxima elevación al concepto, Schelling se queda en un plano inferior con su socorrida intuición intelectual. Ésta la ha colocado este pensador como el requisito para poder realizarse el conocimiento del yo que se autocontempla, porque éste es su propio objeto y su propio producto, conocimiento al que no le pertenece ningún tipo de mediación. De este saber y de la forma para lograrlo, la intuición intelectual, como «...el órgano de todo pensar trascendental», dice Schelling:

> Este saber ha de ser:
>
> aa) absolutamente libre, justamente porque todo otro saber *no es libre*, por tanto, un saber al cual no conduzcan

> pruebas, conclusiones, [ni] en absoluto una mediación de conceptos, luego en general un intuir;
> bb) un saber cuyo objeto no sea *independiente* de él, un *saber*, pues, *que al mismo tiempo sea un producir su objeto* -una intuición que es libremente productora y en la cual lo productivo es uno y lo mismo que lo producido.
>
> Semejante intuición es denominada *intuición intelectual* en contraposición a la sensible, que no aparece como productora de su objeto, donde, por tanto, *el intuir mismo* es diferente de lo intuido[72].

Sin embargo, para Hegel, la intuición (*Anschauung*) intelectual es una forma unilateral de conocimiento, ya que en ella sólo tiene cabida la inmediatez, determinación que es válida, pero en unidad con su opuesta, la mediación. La necesidad de esta unidad la reiterará Hegel en muchos pasajes. Por ejemplo, en uno de ellos, dirá: «Acerca del asunto, sólo expondremos aquí lo siguiente, que: *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables*...»[73]. Pero no solamente el conocimiento de lo absoluto es mediado, sino que el absoluto mismo es también mediación. Por eso, igualmente, afirma:

> Dios es actividad, actividad libre, relacionada consigo misma y que permanece en sí misma. El carácter fundamental

---

[72] SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P. 177.

[73] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 88. Vol. 1.

> de todos los conceptos, e incluso de todas las representaciones de Dios, estriba en que Dios existe como mediación de sí mismo consigo mismo. Calificar a Dios tan sólo como creador es considerar su actividad como estando orientada únicamente hacia el exterior, como vertiéndose fuera de sí mismo, como mera productividad que se intuye sin volver sobre sí mismo; el producto sería otra cosa que El mismo: es el mundo. Pero la introducción de la categoría de mediación habrá de significar que Dios no existe sino por medio de las criaturas, por medio del mundo.[74]

Claro está que la discusión no es exclusivamente contra Schelling, sino que involucra también a Fichte, pues este filósofo había reconocido, como punto de partida de la filosofía trascendental, la validez de la intuición intelectual comprendida como actividad del sujeto pensante, forma que se le presenta al filósofo como indubitable e inmediata verdad. De esta intuición intelectual, dice Fichte:

> Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo *intuición intelectual*. Es la conciencia inmediata de que actúo y de qué actuación. Es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Que hay semejante facultad de la intuición intelectual, no puede demostrarse por medio de conceptos, ni lo que ella sea sacarse de conceptos. Cada cual ha de encontrarla inmediatamente en sí mismo o nunca llegará a conocerla. Pedir que se le muestre por medio de un razo-

---

[74] HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Aguilar, [s.f.] P-p. 44-45.

> namiento es todavía mucho más peregrino de lo que sería que un ciego de nacimiento pidiera que se le explicase lo que son los colores sin que él necesitara verlos.[75]

Esta intuición intelectual, según Fichte, se encuentra en todo momento de la experiencia del yo, como la base misma de la vida, hasta en las operaciones más simples como mover una mano o dar cualquier paso, porque precisamente por esa intuición intelectual se sabe que es ese yo el que realiza dichas acciones. Sin embargo, a tal intuición intelectual la acompañan tanto la intuición sensible como el concepto, pues nunca se presenta exclusivamente sola, y es en esta interrelación en la que se funda la conciencia.

Al igual que la intuición, según Hegel, también el sentimiento (*Gefühl*) se debe subordinar al concepto, ya que si bien aquellas no son formas propiamente descartables, sí hay que reconocer que son formas inferiores que rebajan al hombre en sus posibilidades espirituales. De ahí que la crítica vaya dirigida contra quienes han aceptado el sentimiento como la forma suprema de aprehensión de lo absoluto, entre ellos los románticos[76], aunque, al parecer, especialmente contra Schleiermacher quien ha legitimado el sentimiento como la suprema aprehensión de lo absoluto.

Así, pues, si la ciencia filosófica no puede ceder su puesto

---

[75] FICHTE. Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia. P-p. 79-80.

[76] «Y el romántico se nos revela cuando afirma la superioridad del sentimiento sobre el pensamiento». BEGUIN, Albert. El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa. Traducción de Mario Monteforte Toledo. México: Fondo de Cultura Económica, 1954. P. 178.

ante la intuición (*Anschauung*), tampoco debe subordinarse al sentimiento (*Gefühl*). Es decir, para Hegel, el sentimiento no reivindica del hombre lo más elevado que es lo consciente y racional. «… el sentimiento es concebido como algo individual que dura tan sólo un momento individual...»[77]. El sentimiento no determina lo bueno ni lo recto, por lo cual dice Hegel que: «Todas las religiones, incluso las más falsas y las más indignas, son igualmente objeto del corazón y del sentimiento. Hay en igual medida tanto sentimientos inmorales, injustos e impíos como sentimientos morales, justos y píos»[78]. «El sentimiento es la forma común que se puede aplicar a los contenidos más diversos..."[79]; es una forma que introduce la simplificación, la abstracción, la indeterminación del contenido, además de consecuencias severas, tanto en el terreno teórico como en el práctico, ya que induce a cualquiera a atenerse a lo suyo propio, no a lo universal y verdadero; es decir, implica de hecho la ruptura de la determinación comunitaria, o sea, del ser espiritual mismo del hombre.

Pero tanto la intuición intelectual como el sentimiento están conectados con la tesis de Jacobi del saber inmediato, que él aplica por igual a las cosas sensibles y a lo divino. Para este filósofo se debe tener la seguridad de la existencia de Dios de la misma manera que se tiene la convicción de la presencia de cualquier cosa inmediata. Sin embargo, Jacobi no sólo considera que tal certeza de Dios no es demostrable en la medida en que, muy en la línea kantiana, únicamente

---

[77] HEGEL Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios. P. 51.

[78] Ibid. P. 52.

[79] Ibid. P. 53.

se puede conocer lo condicionado, sino que también coloca a cada individuo sólo en relación consigo mismo, punto de vista que niega la mediación como necesario hecho cultural; mediación que para Hegel es necesaria en la construcción intersubjetiva del conocimiento. De ahí que le formule a Jacobi los siguientes reparos:

> Cuando se hace valer el saber inmediato, cada cual tiene que vérselas simplemente consigo mismo: éste sabe esto, aquél aquello, el de más allá lo otro; todo se halla así justificado y aprobado, incluso lo más malo, lo más irreligioso, etc. Esta contraposición entre lo inmediato y lo mediato es, por tanto, una determinación muy pobre y completamente vacua, y constituye una de las peores vulgaridades el ver en semejante cosa una verdadera contraposición; es el entendimiento seco y escueto el que cree que la inmediatividad puede ser algo por sí misma, sin mediación alguna. Si la determinación de la filosofía pasase a eso, sería en verdad muy pobre; estas determinaciones son solamente formas, ninguna de las cuales puede decirse que es verdad por sí misma. La forma última a que la filosofía desciende en Jacobi es ésta: la de que la inmediatividad se conciba como lo absoluto, revela la ausencia de toda crítica, de toda lógica.[80]

Aclarar, entonces, tal contradicción entre las distintas formas en pugna no es una intervención superflua, sino una requerida presentación del contenido del debate y de las propuestas para el desarrollo de la filosofía. Concepto

[80] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P-p. 415-416. Vol. 3.

versus intuición –saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser, etc.– determina los dos bandos en contienda, o sea a Hegel y a sus adversarios, opositores que configuran una madeja bastante enmarañada, porque a sus tesis filosóficas las acompañan posiciones cargadas de un concentrado y militante misticismo muy difundido en la época. De ahí que Hegel hable también de la religión (*Religion*) y del ser (*Sein*), porque, seguramente, como es frecuente que se haga, lo divino se asimilaba al ser, como si uno y otro fuesen incuestionablemente equivalentes. Y también como si Hegel se estuviese refiriendo a una tesis también de moda, anota de pasada y enigmáticamente que ese ser no corresponde al centro (*Zentrum*) del amor divino, sino al ser de ese mismo centro, anotación con la que tal vez quiera decir que alguien o alguna corriente ha colocado el énfasis en el ser del centro del amor de Dios, como si fuese distinto y separado del propio ser de Dios, tesis colindante con aquella de estirpe romántica que sitúa al hombre en el centro de Dios, mientras coloca a las otras entidades como lo periférico, periferia a la cual por su propia libertad huye el hombre y por la cual asume su ser finito[81], tesis bastante cercana a lo que ha sostenido Franz von Baader[82]; personaje que tiene

---

[81] «En efecto, hemos mostrado hasta la saciedad que todos los seres naturales tienen un mero ser en el fundamento, o en el anhelo inicial que todavía no llegó a una unidad con el entendimiento, que, por lo tanto, respecto de Dios son simples entes periféricos. Únicamente el hombre es en Dios, y gracias, en efecto, a este ser-en-Dios es capaz de libertad. Sólo él es un ser central y por eso tiene que permanecer en el centro». SCHELLING. Sobre la esencia de la libertad humana. P. 177.

[82] «En Munich vivió el más original de todos los pensadores románticos, el que puede ser considerado como inventor de la mayor parte de sus ideas: Franz von Baader. El pensamiento de Baader influyó tanto

una significativa influencia en el pensamiento de ese tiempo. Tal vez también haga referencia aquí Hegel a la figura del «alma bella» (*die schöne Seele*) que profesaron algunos románticos, que se resisten a abandonar su esplendente y puro interior, que huyen de la realidad y no se comprometen ni con la acción ni con el ser. Quizás, asimismo, esta noción de Centro tenga que ver con lo que Troxler sustentaba sobre el *Gemüt*, el ánimo o el corazón, como el lugar donde radica la unidad de la creatura, la unidad del cuerpo y el espíritu, lo mismo que del alma y el *soma*, según la tetrapartición (*Körper*, *Leib*, *Seele* y *Geist*) en la cual, según este poeta, está dividido el hombre[83]. Este Centro es un sitio en el que, tanto en el individuo como en el cosmos, se resuelven las oposiciones, en el que se reabsorben y se superan los antagonismos irreconciliables. En este abanico de posibilidades es, igualmente, factible que el Centro tenga

---

sobre Schelling como sobre los médicos magnetizadores, y sobre Schlegel o Novalis tanto como sobre Steffens. Nadie mejor que él representa el tipo de 'físico romántico'. Médico antes de cursar estudios geológicos en Freiberg, introductor de Saint-Martin en Alemania (precedido en esto por Matthias Claudius), amigo de Lavater, gran lector de los antiguos místicos, este hombre singular no fue ajeno a nada de lo que constituyó el movimiento original de la época. Inspector de minas, no fue simple hombre de gabinete, y su viaje a Rusia en 1822, terminado lamentablemente a causa de complicaciones de policía, debió de tener quién sabe qué fines diplomáticos. Su ascendiente fue considerable en el mundo católico de la Restauración: Lamennais y Montalembert, que fueron huéspedes suyos en Munich, experimentaron vivamente la fascinación que ejercía sobre cuantos lo trataban. Su magnífico perfil de medalla antigua, la majestad de un rostro animado por una viva llama, reflejaban una naturaleza infinitamente difícil de captar a través de sus escritos y de los testimonios de sus contemporáneos». BÉGUIN. El alma romántica y el sueño. P. 94.

[83] Cfr. Ibid. P. 127.

relación con el *Grund*, la *scintilla* o centro de los místicos, e inclusive que roce con el inconsciente de los románticos[84].

El hecho que inmediatamente sorprende del final de este párrafo es que no solamente Hegel es muy consciente de que su posición teórica está en desventaja frente a las creencias de la época que se han alistado en el bando contrario, sino que también le porfía al contenido religioso, pues el tema-objeto de la filosofía aparece manifiestamente formulado: lo absoluto. Hegel coincide, por tanto, con ellos en que éste es el objeto filosófico por excelencia, sin embargo, se muestra radicalmente crítico frente a la manera como se le está abordando filosóficamente, porque para la corriente alterna no debe ser concebido, sino sentido e intuido. Finalmente, pues, lo que pretende Hegel es un tratamiento científico de lo absoluto y no un misticismo exacerbado en el que ha caído, en general, el romanticismo de la época.

---

[84] Cfr. Ibid. P. 109.

Párrafo 7

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeinern Zusammenhange aufgefaßt und auf der Stufe gesehen, worauf der *selbstbewußte Geist gegenwärtig* steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, – über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtsein von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der innern und äußern, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren; er ist auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Trebern sich wegwendend, daß er im Argen liegt, bekennend und darauf schmähend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das *Wissen* dessen, was er *ist*, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seins erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtsein erheben, – nicht so sehr das chaotische Bewußtsein zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffes zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das *Gefühl* des Wesens herstellen, nicht sowohl *Einsicht* als *Erbauung* gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit

der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.

Si se comprende la manifestación de tal exigencia según su contexto más general y se considera desde el nivel en el que está actualmente *el* espíritu consciente de sí mismo, *entonces resulta que éste*[85] *está más allá de la vida substancial que antes él guiaba*[86] *en el elemento del pensamiento, –más allá de esta inmediatez de su fe, más allá de la satisfacción y seguridad de la certeza que poseía la conciencia de su reconciliación con la esencia y con la presencia general de ésta, tanto interna como externa. Él no solamente ha salido además al otro extremo de la reflexión insubstancial de sí mismo, sino también más allá de esta reflexión. Su vida esencial no sólo está perdida para él; él también es consciente de esta pérdida y de la finitud que es su contenido. Apartándose del bagazo, reconociendo que va de mal en peor y denostando por ello, él reclama pues de la filosofía no tanto el* saber *lo que él* es, *como volver a llegar mediante ella al restablecimiento de esa substancialidad y de la solidez del ser. Entonces, para esta necesidad ella no debe tanto abrir el hermetismo de la substancia y elevarla a la conciencia de sí misma,*

---

[85] Espíritu.

[86] El verbo *führen* tiene una función significativa muy importante en este párrafo, porque determina lo que el espíritu autoconsciente realiza en el terreno del pensar. Creemos que el sentido, además bastante difícil de precisar de una manera segura, es el de guiar la realidad, ateniéndonos a la tesis hegeliana de que el pensamiento conduce la realidad o que ésta se edifica según los designios del concepto. Claro está que no descartamos el matiz de llevar, ya que el pensamiento es una forma de llevar la realidad, como realidad pensada que se tiene o se lleva de cierta manera en la subjetividad.

> – *no tanto hacer regresar la conciencia caótica al orden pensado y a la simplicidad del concepto, sino más bien mezclar las distinciones del pensamiento, reprimir al concepto diferenciante y restablecer el* sentimiento *de la esencia y proporcionar no tanto* intelección *como* edificación. *Lo bello, lo santo, lo eterno, la religión y el amor son el señuelo que se exige para excitar el deseo de morder el anzuelo; no el concepto sino el éxtasis, no la necesidad fríamente progresiva de la cosa sino el entusiasmo ferviente, deben ser la actitud y el continuo despliegue de la riqueza de la substancia.*

Este es uno de esos pasajes donde la dificultad parece cristalizarse definitivamente y donde la interpretación se confunde con un esfuerzo de adivinación, por lo menos en ciertos enunciados. Hegel se convierte en un Oráculo que emite reconcentrados signos de dificilísima comprensión, sin ninguna consideración con el aturdido y desconcertado lector que le porfía a un texto resistente a revelarse integralmente. Si el párrafo 1 presenta una especial dificultad por la forma alusiva como desarrolla las tesis, y el 4 por la manera ultrasintética como presenta la historia de la cultura, éste encierra una gran oscuridad por la multiplicidad de elementos filosóficos implícitos y de relaciones históricas apenas insinuadas.

El engarce entre este párrafo y el anterior lo da la palabra exigencia (*Forderung*), sustantivo que en el apartado precedente asume una forma verbal, que es usada cuando Hegel dice que se exige (*wird…gefordert*) de la filosofía más bien la forma contraria del concepto. ¿Qué se exige de la filosofía? Que sea intuición intelectual y sentimiento de lo absoluto. ¿Quiénes piden esto? Principalmente, Fichte, Jacobi, Schelling y Schleiermacher. Mas Hegel pretende

ubicar históricamente esta exigencia y por eso habla de la manifestación o aparición (*Erscheinung*) de ella. Situarla históricamente quiere decir validarla en su surgimiento –pues a ella la justifica su propio existir–, pero de ninguna manera acogerla incondicionalmente, porque en ese momento las condiciones son distintas y requieren nuevos remozamientos intelectuales. En otras palabras, esa exigencia que tiene la voz cantante, entró en escena en la historia de la filosofía y esa aparición por sí misma la legitima, sin embargo, de esa legitimidad inicial no se desprende su completa vigencia actual.

El hecho de esa manifestación es puesto en relación con lo que Hegel llama «el nivel en el que está *actualmente* el *espíritu consciente de sí mismo*», nivel (*Stufe*) del espíritu autoconsciente que es el referente obligado para ponderar las distancias y las separaciones, para comprender las transformaciones históricas y para interpretar su destino actual, porque el presente es el escalón en que se condensa la verdadera realidad y el que determina su sentido fundamental; un espíritu autoconsciente que hay que considerar de un modo enfático, porque los caminos que está escogiendo la filosofía, y que son la base de la pólemica, son el resultado de un esforzado ejercicio de intelección de lo que el mismo espíritu es, de lo que ha perdido y de la dirección adecuada que debe adoptar para su definitiva superación.

Mas ese espíritu consciente de sí mismo en ese presente adquiere la forma de un ramillete interpretativo diverso, en el cual parece sobresalir la cabal autoconciencia de la filosofía hegeliana, que revela la separación porque ha ido más allá de ese manifestarse y porque es autoconsciente de esa separación. O sea que el presente espiritual no debe ser únicamente manifestación, sino también autoconciencia suprema o, mejor dicho, esa autoconciencia debe superar

la mera manifestación. Schelling se colocó en la perspectiva científica y en la recuperación de la metafísica, pero no ha logrado ser una autoconciencia cabal, por lo cual Hegel le insinúa que ha hecho algunas «cosas» sin ser totalmente consciente[87]. De ahí que, sin restarle ningún mérito, se pueda explicar por qué su filosofía no ha tenido con él mayor alcance, ni haya podido realizar el cometido de un completo despliegue. Hegel, explícitamente, en su exposición de la filosofía de Schelling, advertirá dicho problema: «En el segundo cuaderno del vol. II de su *Zeitschrift für speculative Physik*, Schelling da los primeros pasos hacia una exposición detallada del conjunto de su filosofía. También aquí parte, en cierto modo, y todavía sin conciencia de ello, de la forma de la construcción fichteana; se percibe ya, sin embargo, la idea de que la naturaleza es un sistema de lo racional, ni más ni menos que el saber»[88].

La instancia de la diferencia hay que saberla sortear, porque si bien su especificación no puede ser el único fin, tampoco se puede menospreciar el tener claridad sobre ella. Y tener bien definida esta distinción parece que es el énfasis que Hegel le impone a este párrafo, porque

[87] Con respecto a la falta de una completa conciencia por parte de Schelling en su deslinde con el idealismo subjetivo, podemos aprovechar la siguiente cita: «Fue Hegel, sin embargo, quien impulsó a Schelling a seguir marchando hacia adelante, quien le empujó a romper con el idealismo subjetivo y quien, en esta discusión, formuló filosóficamente los principios de la ruptura; Hegel hizo que Schelling –en la medida en que ello era posible– cobrara conciencia filosófica de sus propios descubrimientos. Pero nunca una conciencia completa». LUKÁCS, Georg. El Asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959. P. 109.

[88] HEGEL. Lecciones sobre historia de la filosofía. P-p. 488-489. Vol. 3.

depende de una perfecta diferenciación entre las direcciones que se le quieren imprimir a la filosofía que ésta pueda responder a la correcta exigencia, o sea, colocarse en la senda de su verdadera realización. Hegel no puede caer, pues, en el mal generalizado de no captar los aspectos de divergencia capital entre los sistemas filosóficos, porque ya se han presentado situaciones de este tipo. Tal es el caso de Fichte, quien no tuvo claridad de la distancia entre el espíritu y la letra de la filosofía kantiana; otro tanto le aconteció a Reinhold en torno a la diferencia entre Fichte y Schelling. Las primeras palabras de Hegel en la *Diferencia* están precisamente orientadas a advertir el ocultamiento que se ha hecho de tal diversidad: «En las escasas manifestaciones públicas donde se advierte alguna noción de la Diferencia del sistema de la filosofía fichteano y schellinguiano, brilla más el esfuerzo encaminado a eludir esta diversidad o a ocultarla que a tomar clara conciencia de la misma»[89].

Centrando, pues, ya nuestra atención en el núcleo de este párrafo se puede intentar el siguiente eje articulador que lo explique. Hegel es consciente de la gravedad y la realidad de una escisión; de una escisión que en ese momento es doble, y lo es porque el espíritu nunca trabaja en una sola dirección, sino conjuntamente en las tareas tanto del pensamiento como de la realidad. Claro está que Hegel en esta parte no utiliza explícitamente el término escisión (*Entzweiung*) o separación (*Trennung*), pero sí su contrario, reconciliación (*Versöhnung*); sin embargo, la separación, gramaticalmente, sí está indicada con la preposición *über*. La escisión lo es tanto desde el pensamiento como desde la

---

[89] HEGEL. La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling. P. 3.

realidad efectiva, y se expresa en términos de que «algo» en un doble sentido ha ido más allá o está por encima de (*über*), y por eso la exigencia dominante que se le impone a la filosofía se ha quedado rezagada.

El espíritu autoconciente ha ido más allá de «la vida sustancial que anteriormente guiaba en el elemento del pensamiento», porque la historia ha dado radicales saltos, instaurando en el orden real un nuevo modelo político y social, del cual un poco más adelante nos va a hablar Hegel de una manera expresa; modelo que marca una distancia con el imperante en Alemania, de franco atraso en múltiples órdenes, de cuya situación ya ha dado cuenta en uno de sus ensayos de Jena, en el que nos ofrece el siguiente desalentador diagnóstico:

> El sistema (*Gebäude*) de la Constitución política alemana constituye la obra de los siglos pasados; no se ha fundado en la vida del tiempo actual; el destino le ha impreso por completo sus formas hace más de un milenio: la justicia y la fuerza, el valor y la cobardía, el honor, el linaje, la necesidad y el bienestar de los tiempos pasados, los abolengos hace tiempo en trance de extinción (*vorwester*), habitan en ella; la vida y las fuerzas cuya evolución y actividad constituyen el orgullo de la generación que vive actualmente, no tienen en ella ninguna parte, ningún interés y ningún apoyo; el edificio con sus pilares, con sus arabescos, permanece aislado del espíritu del tiempo en el mundo[90].

---

[90] HEGEL. G. W. F. La constitución de Alemania. Traducción de Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972. P. 5.

Así mismo en el orden del pensamiento se inaugura como inicio una forma de pensar que rebasa límites y separaciones de puntos de vista que filosóficamente han primado, en especial, como filosofías de la reflexión que han creado una fuerte sospecha en torno al conocimiento de lo absoluto, como es el caso de Kant, Fichte y Jacobi con quienes Hegel ha polemizado en su ensayo *Creer y saber*.

Hegel avista las transformaciones ocurridas asumiendo el pensamiento y la realidad desde el presente, porque el presente es el punto de referencia innegable, la atalaya real desde la cual se aprehende el ser dado en su existencia verdadera y se divisan las escisiones reales y las reconciliaciones necesarias; presente que permite ser consciente de los máximos puntos de referencia alcanzados, y que tienen asiento en dos espacios geográficos concretos y en dos figuras específicas: Alemania y Francia[91], Hegel y Napoleón; el uno como anunciador, el otro como realizador. De la misma manera que la vida ha abandonado o ha ido más allá de realidades envejecidas, al superar el modelo medieval, mediante la decisiva Revolución francesa, el espíritu autoconsciente verdadero rebasa tanto aquellas concepciones que han renunciado

---

[91] Del protagonismo de estas dos naciones dirá Hegel: «En esta gran época de la historia universal, cuya esencia más íntima reside en la filosofía de la historia, sólo toman parte dos pueblos, el alemán y el francés, a pesar de la contraposición que entre ellos existe o, mejor dicho, precisamente por razón de ella. Las demás naciones no participan interiormente de este movimiento; participan, sí, en lo político, tanto sus gobiernos como los pueblos mismos.

En Alemania este principio irrumpe como pensamiento, como espíritu, como concepto; en Francia, en la realidad. Por el contrario, en Alemania, lo que de la realidad se manifiesta aparece como una presión violenta de circunstancias de orden externo y una reacción contra ella.» HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 406. Vol. 3.

al conocimiento de lo absoluto, como las que lo afirman, pero que no han resuelto el problema de la forma adecuada para la aprehensión de él. Schelling parece que se ha quedado rezagado tanto en política como en filosofía apelando a formas que corresponden a un caduco aristocratismo feudal.

Una verdadera autoconciencia de ese presente ve, por tanto, el sentido racional de una doble realización. Asi, pues, la tarea central en la esfera de la realidad debe estar orientada a la superación del escueto atomismo de Alemania, como simple mosaico de pequeños estados sin unidad, sin centralización ni cohesión nacional, en el que existe un completo primado de los intereses singulares[92], en contraste con Francia, nación en la que se ve con admiración el surgimiento del proyecto histórico más esperanzador. El filósofo Hegel acoge, por lo tanto, como propios, los objetivos nacionalistas de la burguesía naciente porque concuerdan con sus profundos ideales políticos y teóricos. Y en el plano de la filosofía la meta se orienta a alcanzar la máxima racionalidad posible en un sistema completo que le dé unidad y organicidad a una serie de momentos que, a pesar del avance logrado en cuanto a los requerimientos de una comprensión total, se muestran aún dispersos. Por eso dice Hegel en la *Diferencia* que: «La razón sólo alcanza

[92] «Surge así un sistema político [estatal] (*Staatsgebäude*), cuyas partes individuales, cada casa principesca, cada estamento, cada ciudad, cada corporación gremial (*Zunft*), todo lo que posee derechos adquiridos por sí mismo, nada ha recibido de lo general, del Estado distribuido como un todo. En lugar de que, en la Constitución, cada poder y cada derecho político del individuo resulte ser concesión del todo, en cambio, en Alemania, el miembro individual tiene que agradecerse a sí mismo su fuerza política (como parte de su familia o estamento)». HEGEL. La constitución de Alemania. P. 6.

el Absoluto cuando se evade de esta múltiple esencia fragmentada...»[93]. El compromiso es, pues, al mismo tiempo, metafísico e ilustrado. Metafísico en cuanto la superación de los sistemas parciales asume dimensiones teológicas, ya que lograr una exposición de tal tipo no es otra cosa que presentar filosóficamente el ser mismo de lo absoluto aprehendido en su totalidad. Estas son las secuelas de la Reforma luterana en Hegel, quien a partir de ella piensa en un Dios inmanente, histórico y total. E ilustrado porque ese conocimiento y la fundamentación del Estado real no tienen otra base sólida que la suprema razón, que está instituyendo el modelo social e histórico más avanzado. En consonancia, pues, con los objetivos teoréticos, la filosofía debe expresarse como figura científica que supere el caos de la conciencia y presente un pensamiento ordenado y articulado dialécticamente, según el designio del concepto, y que no se quede en construcciones parciales, como lo ha hecho Schelling, o en fragmentos y aforismos dispersos, modo de exponer al que se atuvo bastante F Schlegel, con los que nutrió muchas páginas de revistas como el *Lyceum* y el *Athenäum*; o en notas y sentencias sueltas que fue lo que alcanzó a efectuar Novalis en algunos de sus escritos.

La revolución política moderna exige en el plano del pensamiento una nueva filosofía. En ésta se afirma la necesidad alemana de huir hacia un mundo ideal que es el preludio de otro mejor que debe suceder a la realidad desgarrada, porque esa realidad ya no satisface por su infortunio. Pero ese mundo no es una imaginada promesa, porque ya ha sido efectiva realidad encarnada en la Revolución

---

[93] HEGEL. Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling. P. 13.

francesa y en el período napoleónico. La esperanza es que la revolución teórica alemana sea el anticipo de la modificación real, porque el concepto no es sólo una forma mental pura, sino una conciencia que induce lo real; de ahí el sentido progresista de la revolución conceptual o lógica que los alemanes deben emprender, la revolución espiritual suprema, a cuya realización se entrega Hegel totalmente, porque: «Sólo en la ciencia sabe de sí como espíritu absoluto; y sólo este saber, el espíritu, es su verdadera existencia»[94].

Pero el «espíritu consciente de sí mismo» no es en ese presente, como ya dijimos, un «lugar» plano en el que tenga asiento una sola visión autointerpretativa; es más bien un campo bastante dinámico en el que se enfrentan visiones, se formulan reconocimientos críticos y se acreditan perspectivas. El espíritu alemán de la época es una unidad de direcciones diversas con acentos, alineamientos y militancias en bandos de pensamiento concretos.

En la revisión crítica de sí, porque espíritu autoconsciente quiere decir caer en la cuenta de sí, el espíritu realiza reconocimientos fundamentales, como son la pérdida de sí mismo en su esencia –tal vez se afirme esto de la vida sustancial (*substantielle Leben*) en consonancia con el hecho de que Alemania ha pasado de la unidad a la escisión[95]–,

---

[94] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 517. Vol. 3.

[95] «Si comparamos la historia española con la alemana, nos percataremos que aquella siguió precisamente un camino inverso al de ésta. En un principio, España estuvo dividida en muchas partes, uniéndose más tarde cada vez más íntimamente, mientra que, por el contrario, Alemania, en un principio unida, se fue disgregando posteriormente». SCHLEGEL, F. El papel de España en la historia universal. EN: Obras selectas. Traducción de Miguel Angel Vega Cernuda. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983. P. 240. Vol. 1.

como consecuencia de que ha sucumbido ante la dominancia de lo finito. Al circunscribirse lo espiritual al plano de la finitud (*Endlichkeit*), se pone "el grito en el cielo", por parte de quienes están en desacuerdo con ese retraimiento, reclamándose nuevamente lo trascendente y la divinidad. Entonces, el espíritu se rebela contra ese rebajamiento, trata de desprenderse de esa cáscara (*Treber*) de la que se le ha recubierto, reconoce la vía descarriada por la que transita y maldice esta suerte suya. El resultado de esta actividad de autoinspección motiva al espíritu a no resignarse a su pérdida (*Verlust*) y lo impulsa con especial fuerza a poseerse nuevamente, a reparar el daño que se le ha causado y a actualizar su verdadero ser. Y es precisamente en este trabajo de reconstitución-restauración-reparación (*Herstellung*) donde surgen las diferencias capitales que Hegel pone de presente en este párrafo, porque encierran, en el fondo, dos maneras radicalmente distintas de comprender lo absoluto y recuperarlo como verdad, de construir la filosofía en ese presente y de entender o atenerse al ser dado de la historia.

En dos direcciones fundamentales se puede agrupar, entonces, esta autointerpretación espiritual y establecer el lema que debe orientar la filosofía hacia su fin supremo. Una versión enfatiza la recuperación del ser espiritual en la restitución de su esencia abandonada. Se piensa el espíritu como cierta entidad de textura ontológica por sí, que es la que se ha perdido o desacreditado. Para esta recuperación se acude a palabras simplemente proferidas como lo bello, lo eterno, lo sagrado, el amor, el ser, que se convierten en el eficaz señuelo tentador para cautivar adeptos, según el símil del ardid del pescador al que acude Hegel en este párrafo. En consecuencia, esta visión pretende, sobre todo, modificar una actitud y acondicionar almas santas, pues persigue fines edificantes, santurrones. La superación de la

finitud es un asunto de sentimiento, entusiasmo y éxtasis, estado este último que los románticos alemanes asociaban a la hipnosis, al magnetismo, al sonambulismo, la exhaltación poética y el arrobamiento místico[96]. La otra es una visión intelectualista del espíritu, epistémica, si queremos denominarla así, ya que la ontología del espíritu no es otra cosa que el conocimiento de sí, y su máxima autoconciencia no puede ser algo diferente de la propia exposición sistemática del absoluto. Esto quiere decir que, según Hegel, el espíritu es consciente de sí, pero si verdaderamente se sabe a sí mismo y sabe que en esta determinación se encuentra su verdadera esencia[97].

En este contexto general, la contradicción específica con Schelling parece asumir dos orientaciones concretas. En una, se presenta porque a pesar de estar de acuerdo con él en la recuperación metafísica de la filosofía, Hegel discrepa en cuanto a la concepción del ser del absoluto y a la forma de su aprehensión. En la otra, debido a que Schelling ha mermado en entusiasmo frente a la Revolución francesa, ha sucumbido ante un ánimo restaurador, pues lo que añora es que nuevamente se implante el modelo aristocrático feudal.

---

[96] «La *ex-stasis*, según la etimología a la que se complacen en acudir estos místicos, nos saca *fuera* de nuestro estado habitual para restituirnos momentáneamente a una existencia diversa». BÉGUIN. El alma romántica y el sueño. P. 107.

[97] «El punto más importante para la naturaleza del espíritu no consiste sólo en la relación de lo que es el espíritu *en sí* con lo que es *en realidad*, sino en cómo él *se conoce a sí mismo*; este conocimiento de sí mismo, por ende, dado que el espíritu es esencialmente conciencia, constituye la determinación fundamental de su *realidad*». HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 49. Vol. 1.

Hegel, pues, cuando se empecina con particular insistencia en la necesidad de que prime una dirección sistemático-científica en la filosofía, deja traslucir su vocación racionalista y su conciencia ilustrada que no rompe con el objeto de la religión y de la fe: Dios. Pero no habla como pastor enardecido y lírico a la manera de un Schleiermacher, ni como un predicador en función de aplacar pasiones y enderezar almas. Es más un académico en cuyos dominios conceptuales obra con decisiva fuerza el acontecimiento histórico. La tarea del espíritu consiste en darle forma necesaria a esa sustancia real, desde la sustancia pensante. Esto es lo que puede ofrecer Alemania: el concepto, así adolezca de la historia que aporta Francia. De ahí que en esta disputa entre intelección (*Einsicht*) y edificación (*Erbauung*), esta última deba, si bien no erradicarse, sí, de una manera concluyente, supeditarse.

Este párrafo por su estructura discursiva, aproximadamente de la mitad hacia adelante, es más claro en sus líneas generales; sin embargo, puede confundirse un poco el lector, porque Hegel en la comparación de los dos lados de enfoque del problema hace uso de un estilo indirecto, al referirse al punto de vista suyo de una manera negativa. Pero no es una posición negativa para él, sino para quienes piden de la filosofía el otro propósito. Además con esta manera de presentar las dos exigencias que se le están formulando a la filosofía, Hegel parece indicar que tiene perfectamente claro que su punto de vista apenas se presenta a la discusión, y que, por tanto, aún no ha alcanzado el despliegue y la aceptación generalizada. Los dos bandos en la polémica son: (1) las tesis que sostiene Hegel; (2) las tesis de los opositores que han basado el elemento de la filosofía en la intuición (*Anschauung*) y el sentimiento (*Gefühl*), que están en contradicción con el concepto (*Begriff*) que es la forma enfatizada por Hegel.

Es decir, Hegel (1) pretende:

- Poner al descubierto la sustancia encerrada y elevarla a la conciencia de sí misma.
- Retrotraer la conciencia caótica y llevarla a la ordenación pensada y a la simplicidad del concepto.
- Afirmar el concepto que diferencia.
- Buscar un fin intelectivo, etc.

La otra visión (2) propende por:

- Mezclar (*zusammenschütten*)[98] las diferenciaciones del pensamiento, es decir, borrarlas.
- Reprimir, suprimir (*unterdrücken*) el concepto que diferencia.
- Implantar el sentimiento.
- Instalar en la filosofía un fin edificante, etc.

[98] Hegel es bastante crítico en este pasaje, pues quiere destacar cómo el punto de vista de Schelling, con su filosofía de la identidad, pretende borrar, en últimas, las diferencias en el absoluto, es decir, negar las determinaciones.

Párrafo 8

Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in *dieser* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen. – Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

A esta exigencia corresponde el esfuerzo arduo y casi fanático y que se muestra casi irritado por arrancar a los hombres de la absorción en lo sensible, vulgar e individual y por elevar su mirada hacia las estrellas; como si ellos, olvidándose totalmente de lo divino, estuviesen a punto de satisfacerse con polvo y agua como el gusano. En otro tiempo, ellos habían formado un cielo con amplia riqueza de pensamientos e imágenes. El significado de todo lo que existe radicaba en el hilo luminoso mediante el cual estaba conectado con el cielo; en lugar de quedarse en este *presente, se desplazaba la mirada más allá de él, hacia la esencia divina, hacia lo alto, si cabe decir, de un presente del más allá. El ojo del espíritu debía ser dirigido con violencia hacia lo terrenal y mantenerlo fijamente en él; y se ha necesitado mucho tiempo para que penetrara esa claridad, que únicamente tenía lo sobrenatural, en el letargo y confusión en que se encontraba el sentido del más acá y para hacer valiosa e interesante la atención a lo presente como tal, que sería llamada*[99] experiencia. –*Ahora parece darse la necesidad de lo contrario, parece el sentido tan arraigado en lo terrenal, que se necesita de igual violencia para elevarlo sobre eso. El espíritu se muestra tan pobre que parece añorar sólo el necesario sentimiento de lo divino en general para su alivio, como en el desierto de arena el caminante desea un mero sorbo de agua. En esto, que le basta al espíritu, hay que medir el tamaño de su pérdida*.

La exigencia que prima tiene definida su dirección: frente al fin intelectivo, propone un fin edificante, pues su principal empeño está en hacer hombres creyentes, poseedores

[99] La atención.

de una santa moral. Por eso insiste con especial fuerza en la recuperación del horizonte celeste del cual se estuvo pendiente en otros tiempos, pero que en esa época se ha perdido. A esa exigencia (*Forderung*) corresponde, por lo tanto, tan arduo esfuerzo, casi fanático y casi irritado, por arrancar (*herausreißen*) a los hombres de lo sensible, vulgar y singular, porque se cree que están hundidos en la más ciega animalidad y que permanecen ensimismados en el pantano. El pietismo y el antiintelectualismo de comienzos del siglo XIX, pueden ser un buen ejemplar de esta doctrina contra la cual polemiza Hegel, doctrina que lucha denodadamente por recuperar el impulso místico del hombre y, en consecuencia, por liberarlo de la absorción en lo terrenal y mundano.

En otro tiempo, en verdad, los hombres habían prestado la mayor atención al cielo, al que habían formado (*ausgesttatet*) con amplia riqueza de pensamientos e imágenes. Era lo divino lo que suscitaba todo el cuidado y merecía el denodado esfuerzo, como ocurrió en el medievo; lo divino era el centro de preocupación hacia el que se dirigían todos los entusiasmos y al que se consagraban todas las ofrendas. El cielo se dotó de contenido con seres sobrenaturales: ángeles, serafines, querubines, y hasta se pensó en cómo debía ser el trono celestial. El espíritu humano pensó y creó en función de ese más allá sacrificando en gran medida este presente (*dieser Gegenwart*), el presente de aquí, por privilegiar el presente del más allá (*jenseitigen Gegenwart*). Es decir, el hombre se dejó absorber por lo trascendente a tal punto que pasó por alto la existencia inmediata, produciéndose una especie de infravaloración de lo finito, de lo terrestre, mundano y humano.

Este dogmatismo feudal, este exclusivo empecinamiento en el más allá, este extendido espíritu religioso, necesitó de una gran coacción y violencia (*Zwang*) para que la mirada espiritual se fijara de nuevo en lo laico y lo terrenal,

para que el mundo y la historia se hicieran acreedores a un merecido interés. El poder de Estado, las exigencias productivas, el afán de riqueza y el despliegue colonizador, promovieron esta nueva dirección. Y estos propósitos encarrilaron a la nación que, acicateada por el pensamiento ilustrado, nace realizando el ejercicio de la violencia para imponer otro paradigma histórico. Y su génesis exigió el ejercicio de violencia, porque el problema histórico, según Hegel, no corresponde exclusivamente a disputas académicas de gran lucidez, sino que también es inherente a aquél una concomitancia en la que gravitan tensiones reales y desplazamientos de centros de poder, apoyados en la fuerza de instrumentos bélicos e instituciones coercitivas. Aquí Hegel se le anticipará a Marx al postular la violencia como partera de la historia. Este renovado interés por el más acá, del cual se tiene un buen ejemplo en la revolución política, es lo que Hegel designa en este párrafo con el nombre de experiencia (*Erfahrung*), como experiencia que se atiene y le presta atención al más acá, al presente como tal (*das Gegenwärtige als solches*). No olvidemos que el término *Gegenwart* significa al mismo tiempo presente y presencia, que encierra una interesante connotación temporal y ontológica, y que tiene el prefijo *gegen*: contra, que le da un significado adversativo, como si el presente pulsara inevitablemente la misma contradicción.

Sin embargo, eso que está en desuso, fue lo válido y acreditado en otro tiempo, aunque posteriormente fuera sustituido por lo que hoy prima. Este incesante cambio de horizontes parece interminable, pues el cielo y la tierra se han disputado permanentemente la primacía, cada uno para imponer, respectivamente, el significado (*Bedeutung*) y el sentido (*Sinn*) de la hegemonía de su propia unilateralidad, ya que mientras uno moldea con los afanes de trascendencia y divinidad,

la otra sojuzga con el sentido práctico y las tareas inmediatas. Los énfasis se contradicen y parece que se eliminaran recíprocamente; cada lado actúa como contrarréplica del otro. Ha primado, entonces, la escisión entre el más allá y el más acá, entre lo sobrenatural y lo fenoménico. Platón, Kant, Jacobi, el catolicismo, etc., han vivido de esta separación.

Por atender la penetración en el más allá se resignaba el conocimiento del más acá, se rebajaba. Mas el interés por lo temporal y urgente, por lo necesario y terrenal, ha ganado en este forcejeo la atención y ha obtenido la primacía, a pesar de haber requerido mucho tiempo y de haber tenido que partir del modelo celeste para desentumecerse y ordenarse, para encontrar la claridad de su propio destino. Pero el hundimiento en lo terrenal es ahora de tal magnitud que, para que se le preste atención a lo celestial y éste se imponga, se requiere de una fuerza especial y aún ruda, si pretende alcanzar su dominio. Así, pues, de idéntica manera que debió ejercerse en otro tiempo una gran violencia para que descendiera el pensamiento y se posara sobre el mundo, parece ahora necesaria una acción del mismo tipo para interesarlo por lo divino. Esto es lo que *parece* (*scheint*) necesario como tarea prioritaria en ese presente. Por eso la exigencia central que se le formula a la filosofía coincide con el propósito de recuperación espiritual concebido de esta manera, como renovado interés por lo trascendente, pretensión impregnada de una religiosidad desbocada que ha atraído seductoramente a Schelling[100], en este período filosófico influenciado por Baader.

---

[100] «Pero después del *Bruno* su filosofía se fue hundiendo cada vez más en la abismática divinidad y fue dominada cada vez más por las poderosas sombras de la representación religiosa de Dios». DILTHEY. Hegel y el idealismo. P. 234.

Y es tal la gravedad diagnosticada del hundimiento en lo terrenal, como alarmante ensordecimiento ante lo espiritual, que se insinúa como urgencia histórica una contrarrevolución que rescate la dimensión divina, para devolver aunque sea una migaja de espiritualidad al hombre, porque ante la vastedad de lo perdido, cualquier extensión recuperada basta para que el espíritu se conforte. Mas esto lo dice Hegel con cierta ironía, haciéndoles ver a quienes se quedan en tan apocada meta que no parece ser, entonces, muy grande la pérdida, si se contentan con tan poco y se conforman con el solo sentimiento de lo divino en general. La imagen a la que acude Hegel es bastante indicadora. Esta exigencia siente alivio con tal poquedad, así: «como en el desierto de arena el caminante desea un mero sorbo de agua». Aquí usa Hegel la imagen del viajero, caminante o peregrino (*Wanderer*), que ha sido tan grata a los románticos y que fue aprovechada en sus relatos de formación.

No obstante, la recuperación de lo espiritual debe tener otro sentido, según lo explicará Hegel más adelante: la tarea consiste más bien en darle fluidez al pensamiento. Dialectizar el pensamiento es lo que se propone su revolución teórica y es el fin de su producción intelectiva, algo muy distinto de los propósitos edificantes de moda. En la clarificación de la tarea central de la filosofía y en el deslinde de campos con la visión edificante con seguridad mucho le ha contribuido el mismo Schiller quien, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, se enrumba críticamente, en el terreno del arte, en igual perspectiva. En su vigésimosegunda carta lo dice con toda claridad: «Hay un arte patético, pero un arte apasionado es un contrasentido, puesto que el inefable efecto de lo bello consiste en liberarnos de las pasiones. No menos contradictorio es el concepto de un arte instructivo (didáctico) o edificante (moral),

porque nada se contrapone tanto al concepto de belleza, como otorgarle al ánimo una determinada tendencia»[101]. Y, de quienes perciben de esa manera la obra de arte, agrega Schiller: «Su interés es exclusivamente moral o exclusivamente material, pero no estético, que es lo que debiera ser. Lectores así gozan de un poema serio o patético como de un sermón, y de un poema ingenuo o cómico como de una bebida embriagadora; y de tener tan mal gusto como para exigir que su carácter sea *edificado* por una tragedia o una epopeya, aunque se tratase de una Mesíada, se sentirán entonces (inevitablemente) escandalizados por cualquier poema al estilo de los de Anacreonte o Cátulo»[102].

En conclusión, Hegel parece entender que en la Tierra se puede establecer el Reino del Espíritu, que la escisión entre lo divino y lo humano no es absoluta, y que él mismo tiene más vocación de académico que de sermoneador. No olvidemos, además, que el trío de amigos: Hegel, Hölderlin, Schelling, una vez terminada su formación en el Seminario de Tubinga, acordó reconocerse mediante el santo y seña de: «El Reino de Dios»; pero un Reino inspirado en la comunidad cristiana terrestre. Al parecer Schelling estaba transgrediendo la promesa pactada.

---

[101] SCHILLER. Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre. P. 303.

[102] Ibid. P. 303.

Párrafo 9

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt jedoch der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.

No obstante, a la ciencia no le conviene esta moderación del recibir ni la avaricia del dar. Quien únicamente busca edificación, quien pide envolver en niebla la multiplicidad terrenal de su existencia y del pensamiento y desea el goce indeterminado de esta indeterminada divinidad, verá dónde lo encuentra; él mismo delirará fácilmente un poco y así hallará los medios de envanecerse. Pero la filosofía debe cuidarse de querer ser edificante.

La vocación de la filosofía en su afán de conocimiento de lo absoluto no es equivalente a lo poco con que el peregrino en el desierto se contenta: con un mero sorbo de agua para apenas refrescar la garganta, pues la filosofía que está animada de propósitos científicos no se contenta con desmirriadas adquisiciones, ni le cabe la moderación en sus apetencias de verdad. Por el contrario, poseída de una sed insaciable de sabiduría no tiene sosiego ni satisfacción limitada en el saber; su anhelo es desbordado, como no lo puede tener ningún otro conocimiento, porque su meta es el conocimiento de la vida del todo, indudablemente una tremenda empresa epistemológica, que, precisamente, por

esta descomunal pretensión puede ser calificada de desfasada y soberbia. Sin embargo, concebida de esta radical e irrenunciable manera, corresponde al programa gnoseológico de Hegel, al que se ciñó en su vida, tal vez guiado por el criterio de Diderot de que: «Hay tanto por saber que, si no se sabe todo, nada se sabe»[103]. Pero el cumplimiento de tan enorme tarea, como es fácil reconocer, sólo es compatible con la existencia de potentes fuerzas intelectuales excepcionales de las que carecemos los desvalidos en materia de pensamiento. No obstante, Hegel tiene fe plena en las capacidades humanas para la realización de las grandes faenas espirituales y pone esta confianza como un requisito para la filosofía. De ahí que sostenga en el *Discurso Inaugural* en la Universidad de Heildelberg, en 1816:

> El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. El hombre, que es espíritu, puede y debe considerarse digno de lo más alto, jamás podrá pensar demasiado bien en cuanto a la grandeza y el poder de su espíritu; y, si está dotado de esta fe, no habrá nada, por arisco y por duro que sea, que no se abra ante él. La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manfiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas[104].

---

[103] DIDEROT, Denis. El sobrino de Rameau. EN: Novelas. Traducción de Félix de Azúa. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1979. P. 188.

[104] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 5. Vol. 1.

Mas ya en la misma *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu*, en su polémica con Kant, ha advertido: «No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo»[105].

Estas son, pues, expresiones que brotan de un filósofo absolutamente convencido del sentido y de la posibilidad de la verdad como proyecto realizable integralmente, que es consciente de la dificultad de las tareas y del riesgo del error en el desarrollo del conocimiento, pero también de la perspicacia humana para aprender de él y para convertirlo en experiencia iluminadora, y que confía en que, a pesar de los tropiezos, el conocimiento absoluto pueda lograrse porque es una obra del mismo espíritu, o sea, del hombre como especie que ha estado empecinado en esta faena, según las cuentas que hace Hegel en su tiempo, durante más de 2500 años. Existen, por tanto, múltiples motivos de optimismo para tan colosal emprendimiento que contrastan con las apocadas aspiraciones de sus adversarios.

Tal desmesura por el saber, si así cabe llamarse tal vocación de conocimiento, es necesariamente en la filosofía de una doble manera: tanto en el recibir (*Empfangen*) como en el dar (*Geben*)[106]. Y tiene que ser así, de doble vía,

---

[105] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 52. Phänomenologie des Geistes S. 64.

[106] Fichte también ha hablado de esta doble potencia del dar (*geben*) y del recibir (*nehmen*) como inherente a cualquier individuo, porque para él nadie es tan obtuso que no pueda enseñar algo, ni tan sabio que

ya que no puede constituirse interior y soberanamente sin instrucción previa, porque si así sucediera su contenido sería turbio descarrío; asimismo tampoco puede ser solamente recepción sin igualmente ofrecer agradecida su propio y fecundo producto, porque, entonces, ¿cuál sería su utilidad? Subrayemos este problema con algunas simples preguntas: ¿Cómo puede decir Hegel científicamente, por ejemplo, de la historia si no está enterado ricamente de ella? ¿Sobre qué bases hablar de su esencia, si no la conoce? ¿Y no realiza Hegel esta recepción para examinar el objeto de la historia, según sus propias potencias de gran vuelo y de comprensión esencial, es decir, según las características propias de la filosofía? Mas también el carácter condicional de la relación entre los dos aspectos es claro: puede dar mucho, si recibe mucho. Éste es el requisito para constituirse la filosofía como ciencia: debe ofrecer, dar, el saber absoluto, pero solamente lo puede lograr, si se ha nutrido de la experiencia de todo tipo de conciencia, si se ha enriquecido suficientemente en el recibir. Esto significa que el objeto de la filosofía es lo absoluto, pero que éste no puede comprenderse sino en la infinita riqueza de todas las determinaciones y no en una fórmula general o en la comprensión de un aspecto parcial.

---

no tenga algo para aprender, doble comportamiento que, además, es necesario a la sociedad en aras de su progreso: «[41] Para cumplir este destino [la vocación social del perfeccionamiento común], y hacerlo cada vez mejor, (311) necesitamos una habilidad que es adquirida e incrementada sólo por la cultura. Esta habilidad posee una doble vertiente: la habilidad para *dar*, o para actuar sobre los otros en cuanto seres libres, y la capacidad para *recibir*, o para sacar el mejor partido posible de las acciones de los otros sobre nosotros». FICHTE, Johann Gottlieb. Algunas lecciones sobre el destino del sabio. Traducción de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Madrid: Ediciones Istmo, 2002. P. 83.

Este tipo de conformación de la filosofía, según este requisito de la avidez para asimilar, es una especie de conclusión que le deja a uno la *Fenomenología*, pues en ella se aprende de toda la cultura humana, en la cual tiene presencia la múltiple experiencia total de la humanidad hasta ese tiempo. Y es también la enseñanza que le deja a uno el conjunto de la obra de Hegel construida en el sumo rigor de la extensión y de la profundidad del concepto.

Nada pues, en el caso de la ciencia filosófica, de moderación (*Genügsamkeit*) en el recibir, ni de poquedad o avaricia (*Sparsamkeit*) en el dar, porque esto no le cuadra o no le conviene (*ziemt*) a su desmedida naturaleza. Recibir quiere decir: entrega absoluta a la sabiduría, sed de aprendizaje, humildad de alumno aplicado, riqueza de contenido, captación de cualquier átomo de verdad donde se halle. Dar significa: seducción por el misterio, capacidad de fijación en el enigma, perspicacia para el detalle, potencia para ir más allá de límites acotados, capacidad de enlace en la perspectiva del horizonte total, penetración en la esencia, olvido de sí del filósofo. En este doble juego parece estar el secreto de la construcción de la filosofía como ciencia (*Wissenschaft*). Y de la imagen del peregrino debemos aquilatar un aspecto que está en juego en la filosofía de Hegel. Lo que realizan los peregrinos en las novelas de formación, es viajar para instruirse, en la dirección de determinado quehacer, por ejemplo, el de poeta –que es el caso concreto de Enrique en la novela de Novalis, *Enrique de Ofterdingen*–, oficio que requiere una experiencia total de vida y de múltiples y añorados aprendizajes que son los que avalan la competencia para poder practicar el arte poético

de rigurosa manera[107]. Los peregrinos viajan (*fahren*), para obtener experiencias (*Erfahrungen*), es decir, vivencias y aprendizajes formadores, para poder moldear y enriquecer su conciencia (*Bewuβtsein*). Idéntica exigencia se presenta en la formación filosófica; y en este terreno el requisito no es menor que en cualquier otro campo.

A la filosofía, como a las figuras sobresalientes en la literatura, le corresponde poseer un *pathos* intenso, múltiple y contradictorio, un único carácter recargado de diversas almas, así como, por ejemplo, lo podemos encontrar en *Romeo y Julieta* de Shakespeare, drama excedido en el amor, pues Romeo lo profesa a granel hacia personajes diversos: padres, amigos, paje, incluso lo tiene con el boticario a quien le compra el veneno, etc., por lo cual Julieta, presa de igual vastísimo sentimiento, puede expresar: «Cuanto más

---

[107] «–La poesía –continuó Klingsohr– quiere ante todo que se la practique como un arte riguroso. Como mero goce deja de ser poesía. Un poeta no debe ser alguien que anda ocioso todo el día de un lado para otro a la caza de imágenes y sentimientos. Hacer esto sería equivocar totalmente el camino. Un espíritu puro y abierto, una facilidad para la reflexión y la observación, y una habilidad para poner en movimiento todas nuestras facultades y para mantenerlas así, para que se den vida unas a otras, éstos son los requisitos de nuestro arte. Si queréis que os dé un consejo os diré que no dejéis pasar ni un día sin haber enriquecido vuestros conocimientos, sin haber adquirido algunos saberes de utilidad. Esta ciudad es rica en artistas de todas clases. Aquí hay algunos estadistas de experiencia y algunos comerciantes cultos. Sin grandes dificultades puede uno trabar conocimiento con todos los estamentos, con todos los oficios, con todas las condiciones y exigencias de la comunidad humana…». NOVALIS. Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: RBA Editores, 1999. P. 135.

doy, más tengo. Ambas cosas son infinitas»[108]. Hegel, por su parte, diría: «Cuanto más recibo, más doy. Ambas cosas son infinitas».

Mas también debemos decir que dicha apetencia intelectual en la filosofía no corresponde propiamente a un interés por construir inmediatamente la realidad o acondicionar almas, para lo cual debería ejecutar tareas de acción que no le competen u ofrecer directrices preceptivas que no le incumben, pues su naturaleza es fundamentalmente intelectiva y lógica, y no edificante. Por eso el discurso científico se diferencia de las pretensiones pastorales de Schleiermacher, o de la manera como Napoleón asume la historia: lidiando con ejércitos, vivaques y cañones, para construir un nuevo orden social. Esto no quiere decir que

---

¿Y en cuanto a la formación del artista? «El artista corre en pos de todo cuanto pueda convertirse en señal y símbolo de la humanidad. Escudriña el tesoro de la lengua, del caos de los tonos conforma un mundo y busca armonía y sentido secretos en los bellos matices de la naturaleza. En cada obra que se representa, sondea el efecto de todas las partes, la ley y composición del todo; y se alegra más del artístico vaso que de la preciosa sustancia que le ofrece. Entonces se forman en él pensamientos nuevos para obras nuevas, se alimentan recónditamente en su ánimo y crecen cultivados en apacible soledad. Su actividad no descansa nunca, la ejecución sigue al proyecto, se perfecciona siempre incansable su oficio, el juicio maduro refrena y domina la fantasía. Así se dirige la naturaleza artística hacia la meta de la perfección». SCHLEIERMACHER. Monólogos. P. 45.

«EL. –Porque se habrían pasado la vida estudiando. Hay que ahondar mucho en las artes y las ciencias, para llegar a dominar sus elementos. Sólo puede escribir un tratado clásico, aquel que ha encanecido sobre los libros. Únicamente el medio y el final pueden aclarar las tinieblas del principio». DIDEROT. El sobrino de Rameau. EN: Novelas. P. 188.

[108] Cfr. HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la estética. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: AKAL, 1989. P. 175.

al filósofo no le interese el mundo y que no se comprometa con la historia. Es más: la vocación del concepto no puede quedarse a medias, sino que su esencia debe traducirse en realidad; pero esto es posible en la medida que el filósofo revolucione la esfera del pensamiento, es decir, cumpla su función crítica y descubra la tendencia fundamental de la historia que pugna por convertirse en lo real y dominante; de esta manera aprehende, detrás de las apariencias del «sólido» establecimiento, las grietas estructurales que lo debilitan definitivamente, y descubre la nueva vida que emerge. Esto lo hace el hombre de pensamiento, porque el de acción es el político, con cuya función no pretende Hegel inmiscuirse[109].

Marx, distanciándose e inaugurando un punto de vista de ruptura, proclamará en la discutida tesis XI sobre Feuerbach la tarea prioritaria de la filosofía: la contribución en la transformación del mundo. Para aquel filósofo el sentido del conocimiento no converge con el objetivo gnoseológico en sí mismo, sino que satisface una mediación indispensable para cumplir el cometido de la modificación radical de una realidad que ya no tiene razón histórica de ser. Hegel está reconciliado con la «nueva aurora»; Marx es un escindido; Hegel no quiere batallar con la realidad, sino darle

[109] «Por otra parte, de ningún modo concebía Hegel al filósofo como el realizador del principio superior y nuevo, sino sólo como un anunciador. Sea cual fuere la importancia práctica de las conclusiones a las que llega la filosofía, y sea cuales fueren los peligros a los que expone al filósofo a causa de este imperio sobre lo real, de todos modos, no es tarea de la filosofía transformar el mundo, sino únicamente comprenderlo. Gracias al trabajo que ella realiza, los descontentos ven más claramente». D'HONDT, Jacques. Hegel, filósofo de la historia viviente. Traducción de Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. P. 139.

forma necesaria mediante el concepto; Marx se aferrará a la teoría para demostrar la irracionalidad del mundo burgués y predecir una nueva realidad histórica: la más racional, a su juicio, en el orden terreno: la sociedad socialista.

No obstante ser abiertamente lógico-doctrinales las tesis esgrimidas por Hegel, es evidente que también encierran connotaciones y pretensiones teológico-«realistas». Por eso su repulsa no se deja esperar, ya que al punto de vista que pregona una pronta satisfacción por una migaja de lo espiritual le acompaña una exaltación de la infinitud y de lo absoluto, pero no dialéctica, o sea, sin mediación ni reflexión, sin límite ni determinación. Es decir, los propósitos de recuperación de lo espiritual, que son compatibles con las tareas de fundamentar nuevamente la aprehensión de lo absoluto, caen, en la convicción schellinguiana, en una posición frente a la cual se ha mostrado reacio Hegel desde su juventud. Tal posición corresponde a aquella que promulga la escisión entre el cielo y la tierra, separación que invita, en últimas, a pensar en un Dios trascendente, considerado de una manera muy próxima a la promulgada por Schelling en el *Bruno*: «Pues aquel rey y padre de todas las cosas vive en eterna gloria fuera de todo antagonismo, seguro e inalcanzable en su unidad como en una fortaleza inaccesible»[110].

---

[110] SCHELLING, F. W. J. Bruno o el principio divino y natural de las cosas. Traducción de Francesc Pereña. Barcelona: Orbis, 1986. P. 96.

«Si en el *Bruno* Schelling se enfervoriza por el Rey y Padre de todas las cosas, que vive en eterna beatitud en su unidad, como en un castillo inaccesible, el entusiasmo de Hegel reside, por el contrario, en la superación de semejante trascendencia. Desde muy temprano la idea de un Dios separado del mundo era para él testimonio del entendimiento reflexivo. Este separa lo finito y lo infinito, y coloca así lo divino frente a lo finito, como un más allá». DILTHEY. Hegel y el idealismo. P. 234.

Pero, ¿dónde se encuentra ese puro indeterminado y en qué lugar está esa fortaleza inaccesible? ¿Qué es eso que no es diferencia, ni determinación, ni especificidad, ni contradicción? Con una fina ironía reta Hegel a los defensores de tal nebuloso absoluto: «Quien... desea el goce indeterminado de esta indeterminada divinidad verá dónde lo encuentra...». Es decir, se le pide a quien sostiene tal punto de vista que piense un poco en lo que cree, o que imagine el lugar donde se encuentra tal divinidad, que se atreva a especificarla un poco, para no quedarse en la mera oscuridad y confusión de lo indeterminado. El resultado para quien lo pretenda así sólo será, entonces, que: «él mismo delirará fácilmente un poco y así hallará los medios de envanecerse».

Este párrafo reivindica, en el fondo, una inmanencia de lo absoluto, y muestra un inequívoco afán de recuperación del sentido de la existencia terrena, por lo cual la presencia de un Dios situado más allá de la naturaleza y la historia humana no tiene sentido. Es decir, en Hegel es bastante notoria su línea idealista absoluta, en el proceso de generación del mundo y del espíritu finito, a partir de la Idea en sí y para sí, del *Logos* originario, pero después asume el sistema una modalidad sumamente realista, al atravesar la Idea por la naturaleza y el hombre, momento en el cual el aspecto teológico parece desaparecer, y sólo permanece para aquella conciencia que no ha perdido de vista la teología subsistente en el conjunto del sistema hegeliano. Al encarnarse la divinidad en el mundo y la historia, adquiere toda la riqueza de las determinaciones y todo valor el más acá, como el único lugar de realización a que atenerse el hombre, ya que la naturaleza y la historia son los momentos reales de realización de lo absoluto. Quienes postulan esa divinidad existente más allá de lo real, lo

que hacen es fantasear y envolver o cubrir (*einhüllen*) en «... niebla la variedad terrestre[111] de su existencia y del pensamiento…». Mas después del posterior giro que el absoluto ha adquirido con la alienación en la naturaleza, ¿qué sería ese Dios trascendente sin sustancia real y sin la presencia de lo determinado? La concepción que defiende Hegel en este párrafo, para un punto de vista trascendentalista, por ejemplo, de un catolicismo ortodoxo, es una verdadera herejía, pues, cierra todo horizonte a un Dios situado más allá, como infinito lejano al cual debe aspirar el hombre. Toda realización Hegel la retrotrae, entonces, al presente en su historia concreta, como máximo proyecto humano y divino, o como presente en el que concuerda el programa divino con la historia humana.

Hegel no puede abandonar la determinidad, porque ello equivaldría a caer en la unilateralidad o del ser o de la nada, los cuales en su supuesta definitiva autonomía y pureza no tienen existencia verdadera en ninguna parte; por eso hay que tomar a pecho la primera lección que da Hegel en la parte sobre el ser en la *Ciencia de la lógica*, pasaje que, en últimas, no hace otra cosa que fundar desde el comienzo el reino del devenir. Para resolver el problema del absoluto no queda, pues, más opción que asumirlo doctrinariamente, pero concebido en su historicidad y en la riqueza de sus determinaciones, a las cuales corresponde el ser naturaleza e historia humana. Estamos, pues, ante el punto crucial por

---

[111] El adjetivo *irdisch,* que usa Hegel en este párrafo, tiene una rica significación que se debe tener muy presente. Tal palabra recoge, al mismo tiempo, varios matices que tienen que ver con lo finito: terrestre, mortal, humano, mundano, etc.

el cual se le ha acusado a Hegel de panteísta[112], por afirmar la naturaleza antropológico-cósmica del absoluto, frente a un Schelling «...quien en su interés religioso va apartando cada vez más a Dios del mundo.»[113]. De ahí que, en este caso, Hegel esté mucho más próximo de Hölderlin quien brinda, al final del primer volumen de su novela el *Hiperión o el Eremita en Grecia*, una bella imagen que puede resumir el pensamiento hegeliano, en este respecto: «Solo habrá una belleza; y humanidad y naturaleza se unirán en una única divinidad que lo abarcará todo»[114]. Este panteísmo, que armoniza en una esencial unidad lo natural, lo antropológico y lo estético, le dejará a Hegel imperecederas resonancias, por lo menos, como trasfondo general de su doctrina.

---

[112] Aunque Hegel no acepta que se le califique a él ni a Spinoza de panteísta, no olvidemos que dicho adjetivo sí fue usado para caracterizar su filosofía. El mismo Schelling, como sabemos, fue llamado a Berlín por el rey Federico IV de Prusia «para luchar contra la simiente del dragón del panteísmo Hegeliano».

[113] DILTHEY. Hegel y el idealismo. P. 231.

[114] HÖLDERLIN, Friedrich. HIPERIÓN o el Eremita en Grecia. Traducción de Jesús Munárriz. Madrid: Hiperión, 1986. P. 126.

Párrafo 10

Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht tut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den H o r o s), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. Zugleich wenn dies begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophieren vorgibt, so verbirgt es sich dies, daß es, statt dem Gotte ergeben zu sein, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigne Willkür gewähren läßt. – Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstands, die *Seinen* zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume.

> *Esta avaricia que renuncia a la ciencia mucho menos debe pretender que tal entusiasmo y obscuridad sean algo más elevado que la ciencia. Este hablar profético opina legítimo permanecer en el centro y en la profundidad, mira desdeñoso a la determinidad (el* h o r o s) *e intencionalmente se mantiene alejado del concepto y de la necesidad, como de la reflexión que únicamente mora en la finitud. Pero así como hay una amplitud vacía, así también* [hay] *una profundidad vacía; así como una extensión de la substancia se derrama en multiplicidad finita, sin fuerza para cohesionarla,así también* [hay] *una intensidad sin contenido que, manteniéndose como pura fuerza sin despliegue, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es sólo tan grande como su exteriorización, y su profundidad sólo tan profunda como él se atreva a desplegarse y a pederse en su exposición. Al mismo tiempo, si este saber substancial inconceptual pretende haber hundido en la esencia la propiedad del sí-mismo y filosofar verdadera y sagradamente, entonces se oculta esto: que, en lugar de estar entregado a Dios, mediante el rechazo de la medida y de la determinación más bien sólo permite que campee en sí mismo ora la contingencia del contenido, ora en él*[115] *la propia arbitrariedad. –Al confiarse ellos al fermento desenfrenado de la substancia opinan, mediante el encubrimiento de la autoconciencia y el abandono del entendimiento, que es a* los suyos *a los que Dios les concede la sabiduría en el sueño; entonces lo que de hecho reciben y paren en el sueño son por eso también sueños.*

Y dicha economía o avaricia (*Genügsamkeit*), que se aviene con una reducida satisfacción, se queda muy retrasada

[115] Contenido.

frente a los alcances de la ciencia, de la cual es expresa renuncia. Sin embargo, a pesar de no ser otra cosa que entusiasmo (*Begeisterung*) y oscuridad (*Trübheit*), es decir, mera exaltación lírica y turbia indeterminación, tal sobriedad cree estar por encima de la filosofía y poder disputarle su primacía, presuntamente alzándose hasta la dignidad de ésta y sobrepasándola. Pero dicho despropósito no es más que una vana pretensión porque sobre bases tan precarias y endebles no se puede construir el edificio científico. ¿Cómo se puede creer que la ciencia sea inferior a una manifiesta economía de esfuerzo en el conocimiento y a la pura presunción de un supuesto saber riguroso?

Pero aquella parquedad tiene, además, otros inconvenientes, pues no sólo se expresa en «discursos proféticos», a los cuales por estar alejados del presente les caben los ineludibles riesgos de predecir un incierto futuro[116], sino que

---

[116] Un ejemplo de discurso profético pronunciado en ese tiempo, ante la desesperanza del momento, puede ser éste: «Echo una ojeada sobre las actuales relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, y veo la debilidad de sus fuerzas y la pujanza de sus deseos y de sus pasiones. Dentro de mí resuenan irrefutables estas palabras: Esto no puede seguir así; todo debe cambiar o mejorarse.

Yo no puedo considerar la actual situación de la humanidad como definitiva; no puedo imaginarla como su último y definitivo destino. De lo contrario, todo sería sueño e ilusión, y no valdría la pena de vivir este juego vano que nace de la nada y vuelve a la nada. Sólo en cuanto puedo considerar este estado como medio para otro mejor, como punto de partida para otro más alto y más perfecto, puede tener valor para mí; no por sí mismo, sino por otro mejor que él prepara, puedo soportarle, estimarle y sufrir con ánimo valeroso los dolores de mi vida. En el mundo presente mis aspiraciones no encuentran satisfacción, no hallo un momento de sosiego; incesantemente me siento rechazado por él; toda mi vida se esfuerza infatigablemente por correr hacia un futuro mejor”. FICHTE, Johann Gottlieb. El destino del hombre. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Espasa - Calpe, 1976. P. 119.

su carencia de contenido la pretende compensar con su alejamiento del concepto y de la necesidad, ya que "opina legítimo permanecer en el centro", en un punto medio (... *recht im Mittelpunkte*...), incontaminada y neutra frente a la finitud que ronda en la periferia o en los extremos, actitud que además presume de una gran profundidad.

Sin embargo, para Hegel, quien ha sabido tomar la debida distancia frente a las metodologías que se circunscriben a lo unilateral, la aprehensión del absoluto sólo se da en el juego dialéctico que permite el horizonte; horizonte como la frontera (ὅρος) de nuestra captación, que es al mismo tiempo la superación de sí misma, de lo dado y del límite de dicho horizonte. Aquí pasa la dialéctica, lo especulativo, a la defensa del otro lado, a la valoración de la determinación y la finitud; es decir, si a unos hay que hacerles ver que el todo no se agota en una de sus determinaciones, que el absoluto es, por ejemplo, algo más que objeto[117], a los otros hay que, igualmente, insistirles en que esa totalidad no es abstracta, ni es una pura identidad, sin detalles ni especificaciones, sino concreta y determinada. El sacrificio de la determinidad y de la parte trae como consecuencia la privación de una verdadera captación de la verdad de la totalidad, en su carácter vivo y orgánico, por la confluencia esencial y específica que guarda cada determinidad[118] con el todo.

---

[117] «La soledad y la división, provisionalmente útiles, no deben prolongarse demasiado, y sobre todo no deben eternizarse». D'HONDT. Hegel, filósofo de la historia viviente. P. 45.

[118] No es fácil precisar el matiz específico de dos conceptos con los que alterna Hegel en su discurso, entre *Bestimmtheit* y *Bestimmung* que, desde el comienzo de este trabajo, hemos dicho que los traducimos por determinidad y determinación, respectivamente. En torno a determinidad debemos anotar que se refiere a cualidad y por eso Hegel comienza

Esta interacción dialéctica la podemos explicar en dos sentidos fundamentales: en uno, porque el desarrollo de lo universal no puede darse sin lo específico, de igual manera que lo general solamente existe en lo particular. En otro, porque la relación de los momentos con el todo, en el conjunto de las etapas del proceso, va creando nuevas situaciones y posibilidades, especiales combinatorias, que determinan nuevas y más ricas experiencias, como si fuese propio de la vida el desesperarse continuamente de la seca repetición, del hastío de lo puramente uniforme y monótono.

A pesar de los alardes de profundidad de la posición que critica, Hegel, mediante ciertos giros especulativos, muestra como tales altisonantes proclamaciones pueden someterse a cierta lógica paradójica, por la cual la extensión y la profundidad de las que se jactan, también permiten mínimos que las revelan más bien como angostura y superficialidad. Aquí un elemental ejercicio del pensamiento es válido.

---

la *Ciencia de la lógica* por este concepto, según el título con el que encabeza la primera sección: *Bestimmtheit* (*Qualität*), en oposición - referencia a la segunda sección que se refiere a *die Größe* (*Quantität*), o sea: la magnitud (cantidad), relación con la que queda bien establecida la dialéctica que opera entre cualidad y cantidad. Manteniéndose en tal significación de determinidad, Hegel dirá en el párrafo 54 de este mismo *Prólogo*: «Si yo digo *cualidad*, digo la determinidad simple». Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta una importantísma cuestión: la determinidad es, a su vez negación (*Negation*), según el alto aprecio que de la proposición de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio* tiene Hegel. Y existe negación en la cualidad no sólo por lo que encierra en oposición con la cantidad, sino también porque el ser determinado (*Dasein*), en que se especifica, tiene como propiedad la cualidad, a la que le corresponde ser cualidad, pero en oposición a otras cualidades que la determinan, de la misma manera que el ser-para sí lo es pero en relación con el ser-para-otro. De esta dialéctica concluye Hegel que: «La determinidad es la negación puesta como afirmativa» (*Ciencia de la lógica*. P. 146. Vol. 1).

Las profundidades son diversas, como las que uno puede atribuirle al mar, desde unas a nivel de playa, hasta otras abisales. Lo mismo se puede decir de la extensión. Hegel les recuerda, pues, a estos teóricos que existe un relativismo implícito a estas magnitudes, por el cual puede suceder que la proclamada profundidad no sea tanta. En otras palabras, la anchura no necesariamente es ancha, porque existe una anchura angosta, al igual que la profundidad no

---

Tal cualidad y tal dialéctica es la que da a la determinidad la seguridad, la certeza, la certidumbre y la precisión. En cuanto a *Bestimmung*, que encierra tantos sentidos (determinación, destino, definición, etc.), tengamos en cuenta cierta especificación que de tal palabra nos ofrece Hegel: «La determinación (*Bestimmung*) es la determinidad (*Bestimmtheit*) afirmativa en tanto ser-en-sí, al cual permanece conforme el algo (*Etwas*) en su existencia frente a su implicación con otro, por el cual sería determinado, y se mantiene en su igualdad consigo mismo, y la hace valer en su ser -para-otro» (*Ciencia de la lógica*. P. 158. Vol. 1). Podemos decir, si interpretamos adecuadamente este asunto, que la determinación, la definición o la destinación, etc., pone de relieve el sentido afirmativo del algo en su ser-en-sí, es decir, en lo que corresponde a su permanencia o estabilidad, o sea, en la identidad que mantiene en su ser y que le otorga su naturaleza propia en la relación que tiene con otros. Yendo un poco más allá en estos comentarios, podemos afirmar que *Bestimmung* determina la cosa en su especificidad y por eso la define, porque, al considerarla en lo que es, le traza, al mismo tiempo, los propios límites. Mientras la *Bestimmtheit* encierra un proceso dialéctico por el cual alguna cualidad o ente realiza su ser en sí mismo pero transitando por la determinación opuesta y luego regresando a la determinación primera. La determinidad se puede comprender entonces como un desarrollo dialéctico de la determinación, como un concepto más elevado que éste y que lo contiene. La cuestión aquí comentada es, de todas maneras, muy difícil de precisar y no sabe uno si está interpretando exactamente el problema que de esta sutil diferenciación hace Hegel. Además, por lo menos, hay que tener presente que existe una diferencia entre ambos conceptos, a pesar de que en algunas traducciones ni siquiera se distinguen externamente, ya que se vierten indistintamente por la misma palabra.

necesariamente es profunda[119], pues como sostiene Adorno: «A Hegel no se le pasó que la profundidad es también un momento de la dialéctica y no una cualidad aislada»[120]. El mismo criterio relativista se puede aplicar al asunto un poco más complejo de las dos determinaciones atinentes a un contenido: la extensión y la intensidad. La extensión no necesariamente significa coherencia y organicidad, porque puede ser extensión desplegada en un atomismo sin unidad, al faltarle la fuerza que la aglutina. De igual manera, la intensidad, que es profundidad de contenido, al quedarse en una fuerza sin extensión, es decir, sin elementos para aglutinar –los elementos dados en la determinación de la extensión, en la riqueza de la diversidad–, se manifiesta verdaderamente como superficialidad (*Oberflächlichkeit*). En términos sencillos, les está diciendo a los portavoces de esta secta que, a pesar de tanta ufanía, no son más que apariencia y garrulidad.

La consideración lógica que está en la base de la discusión es la concepción hegeliana que sostiene que la extensión y la comprensión del concepto no se deben interpretar según la tradicional versión de la relación inversa, punto de vista que sacrifica una determinación en aras de la otra, sino que el reto especulativo estriba en resolver el horizonte extensivo máximo posible, como es el de la totalidad, pero en unidad inseparable con la riqueza del contenido, o sea, con la abundancia del detalle, es decir, de unir lo que descriptivamente

---

[119] «Tan poco profundo se es por invocar la profundidad como poco metafísica será la novela que refiere las ideas metafísicas de su protagonista». ADORNO, Theodor. Dialéctica negativa. Traducción de José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984. P. 25.

[120] Ibidem.

llamaba Novalis el macrologizar y el micrologizar[121] A Dios –Hegel habla aquí del espíritu– hay que pensarlo, entonces, desde otra lógica: un Dios que es potencia de despliegue y fuerza exteriorizante –y por eso puede alienarse, como veremos un poco más adelante–, y que alcanza su real profundidad en la medida que realiza esa exteriorización (*Äußerung*) como una exhibición o una ex-posición (*Aus-legung*), como un ponerse fuera y mostrarse (revelarse) en lo otro, la naturaleza, y por eso se pierde su identidad originaria, para adquirir por sí mismo otro modo de ser: ser Idea en la exterioridad. O sea que Dios tiene que perderse, perder su mismidad, para hacerse diferente de sí en la alteridad, en el Hijo –según la imagen religiosa cristiana–, a pesar de seguir siendo Dios en su propia identidad. A la comprensión de esto es a lo que se renuncia con el menosprecio por la determinidad y el *horos* (ὅρος), en su múltiple sentido griego de límite, concepto, definición, determinación del sentido de una palabra, etc.

Es evidente, pues, que sacrificar la determinación no es más que subvalorar y menospreciar el entendimiento (*Verstand*), facultad sin la cual es imposible avanzar en el conocer, en el cumplimiento del trabajo de inspección analítica del contenido. Aquí sale Hegel en defensa de la finitud y del entendimiento, de la minucia y de lo fragmentario, porque como ya lo ha advertido en uno de los aforismos de

---

121 «El conocimiento del medio de elevación y de clarificación del grado y de su utilización *nos pone en estado* − de alcanzar simultáneamente la extensión y la profundidad − de macrologizar y micrologizar a un tiempo − y de prolongar esto tanto como queramos − con ventaja recíproca para ambas operaciones. (A través de los ensayos se aprende a experimentar.)». NOVALIS. La Enciclopedia. 52 (IV).

Jena: «La razón sin entendimiento no es nada, sin embargo el entendimiento es algo sin la razón. El entendimiento no puede ser regalado» (*Die Vernunft ohne Verstand is nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft. Der Verstand kann nicht geschenkt werden*)[122].

Claro está, y esto no lo podemos olvidar, que a pesar de esta inexorable unidad dialéctica, la relación de los momentos con el todo no puede entenderse ni como causalidad unilateral ni como influencia recíproca que ocurre desde el exterior. Por el contrario, es más bien un proceso del diferenciarse de la misma unidad o totalidad, que en su vida se realiza integralmente, pero a través de los propios momentos por los que transcurre su existencia. En este mismo respecto, Hegel, a pesar de que es suficientemente explícito acerca de una primacía ontológica del todo sobre la parte –a tal punto que el todo no debe entenderse como una simple congregación de mónadas, sino como un tipo de existencia en la cual las partes no pueden tener una última autonomía, ni por sí mismas consistencia propia– es de igual manera perentorio en torno a la necesidad de la determinación, del rodeo y de la mediación, porque en estos se realiza en su ser el contenido mismo. De ahí que renunciar a dar cuenta científica del contenido concreto no es otra cosa que abandonarlo a la pura arbitrariedad, a pesar de la creencia de aquella posición teórica de encarnar el mejor empeño de aprehensión de lo absoluto y de estar revestida de la más pura santidad, porque: «entonces se oculta el hecho de que, en lugar de estar entregado a Dios, mediante el rechazo de la medida y de la determinación,

122 Aphorismen aus Hegels Wastebook [1803-1806]. Werke 2. SUHRKAMP. S. 551.

más bien sólo ofrece ya en sí mismo la contingencia del contenido, y en él la arbitrariedad propia».

Y si no se deriva el contenido de la «cosa misma», mediante la labor paciente del concepto, no queda otro camino que postular determinaciones arbitrariamente o considerarse un iluminado a quien Dios milagrosamente concede esa sabiduría, y los que la tienen son unos elegidos de secta –los suyos (*die Seinen*), dice Hegel con causticidad–, a quienes Dios les permite esa sublime aprehensión inmediata de lo absoluto; pero es una sabiduría que Dios les infunde en el sueño (*im Schlafe*), por lo cual lo que reciben (*empfangen*) y lo que producen, –dan a luz (*gebären*) –, no son más que eso: sueños (*Träume*). En esa época un grupo que tuvo un particular interés por el problema de los sueños fue el romántico, por lo cual en estos pensadores logró calar tan hondo el literato español Calderón de la Barca[123], quien para F. Schlegel, en la conjunción de los pares que hacen la poesía moderna, así como Dante acompaña a Petrarca y Cervantes estaría al lado de Ariosto, Calderón sería la dupla ideal de Shakespeare. Una especial afición por el realismo y las posibilidades predictivas de los sueños también es bastante marcada en Novalis, tanto en su *Himnos a la noche* como en *Enrique de Ofterdingen*[124], a pesar de que también

---

[123] «26. – (54) *Lope* es sólo el precursor de *Calderón* y, por lo demás, el *Voltaire* español. Goethe tiene algo de *Racine* y *Voltaire* , Tieck algo de *Calderón*. Tasso es un *Racine* mejorado, *Calderón* de los mejores». SCHLEGEL, F. Fragmentos, primera parte (1797-1801). EN: Obras selectas. P. 149. Vol. 1

[124] Hegel en relación con el contenido de esta obra parece estar alejado de la posición de Enrique, frente a su realismo de los sueños y onirismo de la realidad, porque para éste realidad y sueños son lo mismo («El mundo se hace sueño; el sueño, mundo…» dice Astralis, el espíritu de la Poesía, en la segunda parte de la novela), y cercano al punto de

en *La Enciclopedia* reclame para la filosofía la necesidad de ser la mente más despierta[125]. Sin embargo, esta concepción de la sabiduría repentizada en sueños, extraña para muchos de nosotros, y de la cual no ofrece Hegel en este *Prólogo* otros detalles, parece ser la misma que critica en otro libro suyo, en los *Principios de la filosofía del derecho*, y que asevera haber sido liderada por Jacob Friedrich Fries[126], antecesor de Hegel en Heildelberg y con quien éste mantuvo una permanente disputa. Como para Hegel no son,

---

vista del padre de Enrique, quien le increpa a su hijo: «–Son falacias eso de los sueños, piensen lo que quieran los sabios sobre ello; y lo que tú debes hacer es dejarte de tonterías y no pensar en estas cosas: son inutilidades que sólo pueden hacerte daño. Se acabaron aquellos tiempos en que Dios se comunicaba a los hombres por medio de los sueños; y hoy no podemos comprender, ni llegaremos a comprenderlo nunca, qué debieron sentir aquellos hombres escogidos de los que nos habla la Biblia. En aquel tiempo todo debió ser de otra manera, tanto los sueños como las demás cosas de los hombres. En los tiempos en que ahora vivimos ya no existe contacto directo entre los humanos y el cielo. Las antiguas historias y las Escrituras son ahora las únicas fuentes por las que nos es dado saber lo que necesitamos conocer del mundo sobrenatural; y en lugar de aquellas revelaciones sensibles, ahora el Espírtu Santo nos habla por medio de la inteligencia de hombres sabios y buenos, y por medio de la vida y el destino de hombres piadosos. Los milagros de hoy en día nunca me han edificado mucho; nunca creí en estos grandes hechos de que nos hablan los clérigos. Con todo, que aproveche a quien crea en ellos; yo me guardaré muy bien de apartar a nadie de sus creencias». NOVALIS. Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen. P. 27.

[125] «Filosofar es − *estar despierto − velar − ser consciente* − elevado a la segunda o tercera potencia». NOVALIS. La Enciclopedia. 151 (V).

[126] «La sentencia bíblica "A los suyos los colmará Dios en el sueño" ha sido aplicada a la ciencia, por lo que todo durmiente se encuentra entre los *suyos* y los conceptos que recibe en el sueño deben ser la verdad.

Uno de los jefes de esta superficialidad que se da el nombre de filosofía, Fries, […]». HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. P-p. 51-52.

por tanto, opciones válidas de verdad ni los pronósticos infundados ni la presunta sabiduría onírica alardeada por algunos, entonces, reconoce que lo cuerdo a lo que debe atenerse es a la sobriedad de la conciencia diurna y a la realidad presente de una evidencia incuestionable, aspecto histórico del que nos hablará a continuación.

Párrafo 11

Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorgehenden W e l t nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.

Además no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de transición hacia una nueva era. El espíritu ha roto con el hasta ahora mundo de su existencia y representar y está a punto de hundirlo en el pasado, y en la labor de su transformación. En verdad, él nunca está en reposo, sino conteniendo un siempre movimiento progresivo. Pero como en el niño, tras una nutrición prolongada y silenciosa, la primera respiración interrumpe esa gradualidad del desarrollo sólo acumulativo – un salto cualitativo, – y ahora el niño nace, así madura lenta

y silenciosamente el espíritu que se forma hacia la nueva configuración, deshace una partecita tras otra de la estructura de su mundo precedente y se indica su pérdida de fuerza únicamente mediante síntomas aislados; la frivolidad así como el hastío que se propagan en lo existente, y el presentimiento indeterminado de algo desconocido son presagios de que comienza algo distinto. Este desmoronamiento paulatino que no cambió la fisonomía del todo, se interrumpe por la salida que, como un rayo, produce de una vez la imagen del mundo nuevo.

La historia se afirma en la negación, así ésta no se presente en muchos períodos de una manera manifiesta en su efectividad; sin embargo, en algún momento, la historia tiene que irrumpir como también es: agitada, convulsiva y hasta cruel. Hegel escribe la *Fenomenología*, al tiempo que contempla la historia, develándola en su organicidad. Y a la historia es a lo que se refiere Hegel en el capítulo sobre el espíritu, en el cual expone su desarrollo desde Grecia hasta el Napoleón triunfante en Jena. De esta historia cierta es de lo que sabe Hegel y de ella deduce su racionalidad, que en su último período se pone de presente a través de la más nueva etapa: la revolución burguesa y el imperio napoleónico, que conforman el deslumbrante espectáculo que el filósofo tiene ante sí. Esa época es, pues, para Hegel, de nacimiento (*Geburt*) y tránsito (*Übergang*) hacia un nuevo modelo que ha devenido de las propias entrañas del medievo. Y como la historia es la más alta rebelión contra el hastío y el adormecimiento, porque el espíritu «…en verdad, nunca está en reposo» (*zwar ist er nie in Ruhe*…), en ella no ocurre únicamente el desarrollo gradual, la mera progresividad (*Allmählichkeit*) a la manera de una pura acumulación aritmética, sino que también tiene lugar el suceso como hecho nodal, fuerte y violento,

como gratificante y esperanzador salto cualitativo; salto que conmueve gratamente a un importante sector de la juventud alemana, que no puede ocultar sus simpatías por esa nueva aurora. Francia es lo nuevo y más elevado en el orden real, y está mostrando que la vida del espíritu no se detiene definitivamente en ninguna forma rígida.

Hegel simplemente se atiene a las certidumbres de la historia como la Toma de la Bastilla y la ejecución de un rey o los sucesos inmediatos que ocurren en sus vecindades como la presencia de Napoleón en Jena en la batalla del 14 de octubre de 1806, dramático episodio que le altera su vida personal, pues a ráiz de la devastación de la ciudad y del desmantelamiento a que ha sido sometida su vivienda, debe trasladarse a Bamberg. Por eso puede decir al comienzo del párrafo que estamos analizando, ante las evidencias de lo acontecido: «Además no es difícil ver...». Efectivamente, es la inocultable presencia fáctica, que no hay sino que ver (*sehen*). Pero, como ya se advirtió, lo que se ve no es la armoniosa y rítmica evolución, sino el estallido brutal que inaugura una transformación cualitativa. Y es la importantísima significación de aquella nueva emergencia un punto de alejamiento con Schelling, pues mientras este pensador exagera y unilateraliza la continuidad y lo progresivo, Hegel piensa que con la Revolución francesa se encuentran con el nacimiento de un nuevo mundo, con el remozamiento y la renovación, con una nueva luz, con otra fulguración[127]. Es

---

[127] Parece que las diferencias que se fueron dando entre ambos pensadores no eran solamente filosóficas sino también políticas: «Precisamente aquella nación que, prescindiendo de algunos individuos de épocas anteriores, a los que no se les podrá atribuir ninguna influencia sobre acontecimientos políticos posteriores, en ninguna época tuvo filósofos, y mucho menos en aquella que precedió a la Revolución, fue la que ha

lo nuevo lo que implícitamente subrayará Hegel en este pasaje; es la nueva época a lo que le rinde tributo; son los nuevos tiempos lo que es necesario exaltar y explicar, porque Hegel es consciente de que está asistiendo a una magnífica inauguración[128]. Es decir, esa mera gradualidad que acepta Hegel para la naturaleza no es válida completamente para la historia humana y para el devenir espiritual, a los cuales es ineludible el salto cualitativo (*qualitativer Sprung*) y la dialéctica entre lo continuo y lo discontinuo[129]. Y en este devenir, el viejo orden histórico produce en sí mismo las fuerzas congénitas que lo niegan, ya que de ninguna otra parte viene su propia destrucción, ni es exterior el germen que depondrá

---

dado muestra de una transformación caracterizada por el horror más cruel, con la misma maldad con la que ha vuelto más tarde a nuevas formas de esclavitud». SCHELLING, F. W. Joseph. Lecciones sobre el método de los estudios académicos. Traducción de María Antonia Seijo Castroviejo. Madrid: Editora Nacional, 1984. P. 106.

[128] «En la *Fenomenología*, el "saber absoluto" no parece que sea para Hegel solamente la edificación de una lógica especulativa, un nuevo sistema filosófico que se añada a los anteriores y los complete, sino la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo. La Humanidad ha tomado conciencia de sí misma, se ha hecho capaz de arrostrar y engendrar su propio destino». HYPPOLITE, Jean. Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 1974. P. 539.

[129] «La concepción histórica de Hegel muestra, por el contrario, cómo se impone el progreso humano por caminos irregulares, a través de contradicciones y contraposiciones, gracias a la actividad de los hombres mismos; la unidad de ese proceso es la unidad de continuidad y discontinuidad, o sea las revoluciones constituyen para Hegel un momento integrante de la irregular continuidad en el desarrollo del progreso humano». LUKÁCS, Georg. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Traducción de Manuel Sacristán. México: Editorial Grijalbo, 1985. P. 428.

su irracionalidad. O como había dicho Schiller en su *Guillermo Tell*: "Lo antiguo desaparece, el tiempo muda, y nueva vida sale del fondo de las ruinas"[130].

La filosofía de Hegel está, pues, contaminada de revolución; de revolución burguesa, obviamente. El contagio del pensamiento proviene del orden real. Es un excelso suceso el que se le cuela a Hegel en su pasión política y que le incita su inteligencia a renovarse, así esa nueva realidad haya obedecido, propiamente, a los designios del concepto, al concepto de libertad que obligadamente se tenía que encarnar en instituciones reales[131]. Esta parece ser la absoluta paradoja de la historia. Es decir, la Reforma y la Ilustración como sucesos intelectuales se traducen en efectivo acontecimiento, con la aparición de una nueva forma de vida[132], que la historia ha estado incubando desde tiempo

---

[130] SCHILLER, Federico. Guillermo Tell. EN: Obras dramáticas. Traducción de Eduardo de Mier. Buenos Aires: El Ateneo, 1949. P. 970.

[131] «Mas el pensamiento, el concepto del derecho, se impuso de una sola vez, y el viejo tablado de la injusticia no pudo ofrecer resistencia. En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base hubo de fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anaxágoras había dicho el primero [sic] que el nous rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo». HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Traducción por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1980. P. 692.

[132] Fichte, por su parte, se referirá a la Revolución francesa con las siguientes palabras: «La aurora del nuevo mundo ha irrumpido ya y dora

atrás en su seno; con un alumbramiento social que Hegel compara con el nacimiento de un niño, recurriendo a la iterativa imagen de lo orgánico, comparación obligada porque el nacimiento del niño y la mutación histórica son equiparables en cuanto a la estructura lógica del proceso. Y esta es una lógica dialéctica que no sólo no sabe reposar ni detenerse, que sabe trabajar en un movimiento siempre progresivo (*in immer forschreitender Bewegung*), sino que manifiesta una maravillosa irrupción, como sucede cuando un niño nace, hecho al que hay que darle toda la significación que evoca, pues tiene todos los visos de un indescriptible milagro, por el magnífico ser, ni siquiera imaginado, que aflora a la existencia. El alumbramiento equivale a un salto cualitativo, concepto posiblemente tomado por Hegel de Schiller quien lo ha usado para referirse al sublime tránsito que ocurre para engendrarse el «juego estético»[133]. La modernidad se inaugura en Francia con un nuevo tipo de

---

las cumbres de las montañas dando forma al día que se acerca. Quiero, hasta donde me sea posible, apoderarme de los rayos de esta aurora, condensarlos en un espejo en que se refleje la desconsolada época para que de este modo crea que todavía existe, y en ese espejo se le represente su verdadera esencia y por delante de él pasen con profético rostro sus despliegues y configuraciones. En esta visión sin duda se sumergirá también la imagen de su vida pasada y el muerto podrá ser llevado a su lugar de reposo sin demasiadas lamentaciones». FICHTE, J. Gottlieb. Discursos a la nación alemana. Traducción de Luis A. Acosta y María Jesús Varela. Barcelona: Orbis, 1984. P. 62.

[133] «Hay que denominarlo "salto" (*Sprung*), porque se pone en movimiento una fuerza del todo nueva; porque, por primera vez, el espíritu legislador se inmiscuye en la actividad de los ciegos instintos, somete la arbitrariedad de la imaginación a su unidad invariable y eterna, pone su autonomía en lo cambiante y su infinitud en lo sensible». SCHILLER. Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre. P. 367.

sociedad que supera el déspota y caduco antiguo régimen, porque la historia también marca la ruptura con lo que ya no tiene razón de ser, así como, igualmente, sabe sepultar (*versenken*) lo que ya no tiene vigencia.

Pero no olvidemos que la nueva época no sólo promueve esperanzas para una verdadera realización humana, pues forja un contexto de optimismo por el entrelazamiento de varios factores que permiten presentir un futuro mejor[134], sino que también tiene que ser prometedora con una renovada mentalidad en el terreno del pensamiento. Para contribuir a esta otra revolución entrega Hegel toda su existencia realizando su esfuerzo en el dominio del concepto. Con su obra Hegel completa las tareas del espíritu que siempre trabaja en los dos sentidos ya advertidos: en el de la existencia y en el del pensamiento. El espíritu debe transitar de la sociedad feudal a la nación moderna, en el

---

[134] «La juventud de la época esperaba que de la Revolución francesa y de la filosofía de Kant y la poesía alemana, tan afín a ella, saldría una elevación de la existencia humana. Así parecía manifestarse, en efecto, en diversos sitios, precisamente durante aquellos años. Era una nueva fase en el desarrollo del ideal de la vida que se había plasmado primeramente en Lessing. Este ideal tomó luego una forma distinta en Herder y en el joven Goethe y sus camaradas. En la *Ifigenia* y en el *Don Carlos* asumió una forma nueva y más profunda. Este ideal llevaba implícita la tendencia consciente y filosóficamente razonada hacia la elevación de la humanidad, hacia la libertad del espíritu y hacia la grandeza de nuestra nación. En Jena se reunía primero en torno a Reinhold y más tarde junto a Fichte un grupo de jóvenes que consideraba como meta de la nueva filosofía la elevación del hombre alemán y de la sociedad alemana. En Berlín, Schlegel ensalzaba la nueva filosofía y la Revolución francesa como las dos grandes tendencias de la época, y los *Monólogos* de Schleiermacher proclamaban una vida más alta de la personalidad. En Tubinga, vemos a Schelling, a Hegel y a nuestro Hölderlin animados por las mismas ideas». DILTHEY, Wilhelm. Vida y poesía. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. P. 349.

terreno de la realidad, y de la representación[135] (*Vorstellung*) al concepto (*Begriff*), en el orden intelectivo. Y debe transitar de la representación al concepto, porque se debe superar la vaguedad de la representación que, por su naturaleza, no pemite aclarar suficientemente la lógica de la vida ni aprehender la esencia del fenómeno, ni resolver la contradicción entre lo cualitativo y lo cuantitativo. De ahí que diga Hegel: «El espíritu ha roto con el hasta ahora mundo de su existencia y representar y está a punto de hundirlo plenamente en el pasado y en la labor de su transformación».

Cabe destacar, sin ninguna duda, que la concepción esgrimida por Hegel en este párrafo caracteriza uno de los rasgos más propios del pensamiento dialéctico, como superación metodológica de la visión metafísica en este mismo terreno, aspecto dialéctico que es el que retoma el marxismo como lo fuerte del hegelianismo o como su aporte fundamental. La superación, que en este campo se ofrece, consiste en mostrar la posibilidad y la necesidad de los saltos cualitativos, a partir del desarrollo de las mismas contradicciones, como transformaciones radicales que pueden seguir a lo puramente gradual y progresivo. Un salto cualitativo (*ein qualitativer Sprung*) implica modificaciones

---

[135] Representación en este contexto hay que tomarla en un sentido amplio, así como Hegel la considerará años más tarde en la *Enciclopedia*: «Como sea que las determinidades del sentimiento, de la intuición, del deseo, de la voluntad, etc., en cuanto se es *consciente* de ellas, se pueden llamar en general *representaciones*, resulta que se puede decir de manera general que la filosofía pone *pensamientos*, *categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las representaciones. Las representaciones pueden ser vistas como *metáforas* de los pensamientos y de los conceptos». HEGEL, G. W. F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999. § 3.

substanciales, tránsitos de cualidades determinadas a otras. Esto, que no lo acepta Hegel para el ámbito de la naturaleza –lo que paradójicamente lo aleja de la teoría evolucionista–, lo considera propio del despliegue espiritual e histórico, que avanza en un desarrollo progresivo, con una optimista idea de progreso –o mejor según el optimismo propio de la idea de progreso.

Sin embargo, los saltos cualitativos que se preparan históricamente, son el resultado de una gradualidad de la cual emergen; nacen de procesos imperceptibles y silenciosos (*still*). La historia muchas veces no se hace notar, ni en ella se manifiesta abiertamente que esté aconteciendo algo nuevo y sobresaliente. Estos períodos de inercia, de sopor y de aparente adormecimiento, labran subrepticiamente el ser existencial en la historia y paulatinamente demuelen lo anterior, así como en la vida de una persona los saltos bruscos, perceptibles y duros, verbigracia de adolescente a adulto y del adulto al viejo, se constituyen a través de cada instante de la vida en la que no se advierte lo significativo de mínimas variaciones. Por eso el «viejo topo» no tiene reposo y sin cesar niega la racionalidad que parecía inexpugnable. A las visibles transformaciones les precede, pues, un proceso de lento desmoronamiento o disolución (*Auflösung*), que no es suficientemente notorio y que sólo se hace manifiesto por estremecimientos parciales y por síntomas aislados, a la manera como sucede el desprendimiento de las partículas de un edificio vetusto, según la comparación a la que acude Hegel en este párrafo.

Pero el lado efervescente de esa historia no debe hacernos olvidar que también le pertenece a la época la reconciliación por la cual el acontecimiento irrumpe en los dominios del concepto, y, a su vez, el concepto absoluto se manifiesta en el tiempo, se encarna en instituciones

cobrando ser real; es decir, los síntomas son halagüeños para que se reconcilie la razón y la historia, a pesar de que aún subsistan arraigadas distancias y oposiciones, y de que los momentos abstractos persistan en la pura separación. Sin embargo, tanto el modelo francés como la figura de Napoleón, ese individuo de formato universal que le provoca a Hegel una irreprimible admiración, tienen la disposición a imponerse contundente y arrasadoramente y a crear una tendencia que abre un horizonte favorable, que permite que la historia se presente como portadora de otras condiciones para realizar la existencia humana y en las mejores circunstancias para garantizar la tarea de la verdad. Es decir, Hegel mira la historia como existencia necesaria que emana el concepto y, la verdad conceptual como la forma necesaria de esa nueva existencia[136].

El derrumbamiento interior del antiguo régimen, minado progresivamente por el desprendimiento de sus partículas, que aún no ha alterado la «fisonomía del todo» (*Physiognomie des Ganzen*), porque todavía conserva en apariencia el aspecto antiguo o porque aún no se ha hecho completamente universal, tiene un punto álgido en el que se demuestra la fertilidad de la negación en la historia.

---

[136] «La reconciliación con el tiempo (la historia, la política) será total en un hombre que es el *pensador* de la vida precisamente sólo porque el tiempo se revelará como el ser-allí de la razón; e inversamente, la reconciliación con el concepto (la razón, la filosofía) se realizará con plenitud en el pensador de la *vida* sólo porque el concepto se revelará como el sentido del tiempo, de la vida. En Jena, Hegel percibe la idealidad de la realidad, del concepto y del tiempo, de la razón y la historia, de la filosofía y la política. O sea que *la reconciliación con el tiempo es simultáneamente la reconciliación con la filosofía*». BOURGEOIS, Bernard. El pensamiento político de Hegel. Traducción de Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969. P. 69.

Es un repentino instante en el que la progresividad de ese desmoronamiento paulatino (*dies allmächliche Zerbröckeln*) evidencia la cualitativa transformación que emerge con el nacimiento de lo nuevo, de lo nuevo que interrumpe dicha progresividad. Precisamente esa es la magnífica función del salto: cortar, no dejar que avance, interrumpir (*unterbrechen*) la continuidad. Entonces, en el cielo de la historia entra en escena una nueva luz, una especie de orto (*Aufgang*) o de nuevo amanecer. Por eso dicho salto cualitativo puede compararse con un rayo (*ein Blitz*) que pone de un golpe (*in einem Male*), en el propio fulgurante salto, la figura del nuevo Mundo. Hegel en esta descriptiva metáfora está cerca de Schleiermacher quien ha denominado la Revolución Francesa como: «… la nueva llama que enciende al mundo»[137]. Con ese relámpago ha nacido, pues, de la oscura noche medieval, una nueva y prometedora figura en la historia humana, para Hegel indudablemente magnífica[138], pero áun incompleta.

---

[137] SCHLEIERMACHER. Monólogos. P. 133.

[138] Sin embargo, frente a este importante acontecimiento hay interpretaciones diferenciadas: "21.– La Revolución Francesa se puede considerar como el más grande y notable fenómeno de la historia política, como un movimiento telúrico de alcance universal, como una enorme inundación en el mundo político o como el prototipo de la revolución, como la revolución. Estos son los puntos de vista corrientes. También se le puede considerar como el punto medio y como la cumbre del carácter nacional francés, en el que se acumulan todas las paradojas del mismo como el más terrible grotesco de la época en el que los prejuicios más profundos y los presentimientos más poderosos de la misma, mezclados en un caos espantoso, estuvieran entretejidos hasta constituir una tragicomedia de la humanidad, lo más extraña posible. Para la verificación de estas visiones históricas sólo existen todavía rasgos individuales" SCHLEGEL, F. Fragmentos, primera parte, 1797-1801. EN: Obras selectas. P. 134. Vol. 1.

Párrafo 12

Allein eine vollkommne Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das eben geborene Kind; und dies ist wesentlich nicht außer acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungnen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung. Er ist das aus der Sukzession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordne *einfache Begriff* desselben. Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen aber besteht darin, daß jene zu Momenten gewordnen Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben.

Pero esto nuevo tiene una realidad tan poco acabada como el niño recién nacido; y esto es esencial no pasarlo por alto. La primera aparición es apenas su inmediatez o su concepto. Tan poco está concluido un edificio al colocar su base, como tampoco el concepto alcanzado del todo es el todo mismo. Donde deseamos ver un roble con el poder de su tronco y con la amplitud de sus ramas y con la frondosidad de su follaje, no nos satisfacemos si en su lugar se nos muestra una bellota. Así la

> *ciencia, la corona de un mundo del espíritu, no está completa en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una amplia revolución de numerosas formas culturales, el precio de un camino muy intrincado e igualmente de múltiples fatigas y esfuerzos. Él es el todo que vuelve a sí mismo de su sucesión como de su extensión, el* concepto simple *del mismo que ha devenido. Pero la realidad de este todo simple consiste en que esas configuraciones devenidas en momentos, se vuelven a desarrollar de nuevo, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido y le dan conformación.*

En el desarrollo, el espíritu no puede obviar ningún paso así el proceso se demore; tampoco gasta ningún afán para crear su obra, ni ahorra ningún esfuerzo para enriquecerla con detalles; por eso puede invertir cientos de años aclarando un concepto o gastarse toda la vida para comprenderse a sí mismo.

En el momento en que escribe Hegel la *Fenomenología* y el *Prólogo* a ella, la perspectiva que se abre es de revolución (*Umwälzung*), de honda transformación, tanto teórica como práctica. A Hegel le compete contribuir a la primera, si es que se quiere armonizar el concepto con el nuevo mundo que se está creando. Y a pesar de que el horizonte está más o menos delimitado, no basta con el boceto que proyecta a grandes rasgos; hay que construir con calma y en su integridad tanto el nuevo mundo como el edificio de la ciencia. En la elaboración del diagnóstico, Hegel es bastante claro y pondera muy bien el estado de la historia real y el momento de desarrollo de la filosofía y capta el vacío aún existente en uno y otro sentido. El niño ha nacido y se le percibe una gran vitalidad, pero le falta madurar, convertirse en persona adulta, llegar a ser la historia completa. El

nacimiento es lo que llama Hegel la entrada en escena, «la primera aparición» (*das erste Auftreten*), o lo que «es apenas su inmediatez o su concepto» (*ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff*). Esta aprehensión indica que Hegel se mueve en una dialéctica que es, al mismo tiempo, conciencia del límite y comprensión de la necesidad del advenimiento del ser completo. Se tiene, pues, el concepto simple del todo, pero no el todo mismo. Hegel comprende que a la historia, en la más nueva fase, le faltan las mediaciones para perfeccionarse, y que la filosofía en esa coyuntura no puede satisfacerse con ejercicios preparatorios ni quedarse en el concepto, por lo cual debe afrontar la realización de la tarea cognitiva de la totalidad, lo que equivale, como ya vimos, a la elaboración de la integridad del sistema.

Como si fuese insuficiente la imagen del niño a la que Hegel ya ha acudido o como si el asunto tuviese tan especial importancia –como efectivamente así lo considera–, el autor nos ofrece otros dos símiles, igualmente, bastante explicativos: el del edificio y el del roble. El primero, muy pétreo, pero de inmediata significación, y con el cual nos quiere decir que una cosa es la base (*Grund*) del edificio (*Gebäude*), una parte indudablemente decisiva en la construcción, porque ella cumple la importantísima función de ser sólido basamento, y que otra es lo que sobre esa base se levanta, componente también bastante decisivo en cuanto equivale al ser verdadero del edificio mismo, en su estructura, organización de espacios, distribución de dependencias, instalación de diversos servicios, etc. Asímismo, en relación con el asunto del conocimiento, el concepto que se tiene de la ciencia, apenas representa el fundamento, por lo cual es evidente que aún falta el resto de la elaboración, hecho a partir del cual se derivan evidentes consecuencias. El segundo símil, coincidente con los ejemplos a los que

nos tiene acostumbrados de naturaleza orgánica[139], nos habla de la necesidad de un roble (*Eiche*) completamente desarrollado, con el cual sólo así en su ser integral nos satisfacemos, y no con la mera bellota (*Eichel*) que solamente en potencia lo contiene. Así como ocurre con el roble, que solo causa admiración en su cabal esplendor, así también la ciencia necesita llegar a ser la completa configuración de todas sus ramificaciones para podernos extasiar plenamente con ella.

Pero la marcha del progreso que se avecina en uno y otro sentido, no corresponde a dos caminos separados sino incluyentes, debido a que la realidad se ha construido según el concepto, pero también la ciencia se tiene que nutrir de realidad. Esto quiere decir que en la superación de la filosofía opera a favor de ella no tanto el debate encasillado en la pura teoría, el mero juego gimnástico de argumentos lógicos, como la llamada de atención que ejerce la vida con sus nuevos despuntes, frente a los cuales se ponen en evidencia las carencias de las doctrinas enmohecidas. Al alejarse éstas de tal realidad se sustrae su sustancia empírica y su contenido real, creándose una especie de vacío significativo. Esto no quiere decir que tales doctrinas pierdan verdad como momento del todo, sino que pierden vigencia

[139] Hegel se mantiene fiel al recurso explicativo de lo orgánico que ha sido inevitable para la época y del que han echado mano varios pensadores para ofrecer una adecuada imagen de la ocurrencia de los procesos: "En la floración de la poesía homérica vemos en cierto modo el nacimiento de toda la poesía; pero las raíces se hurtan a la mirada, y las flores y las ramas de la planta surgen, insondablemente hermosas, desde las tinieblas de la Antigüedad. Este caos encantadoramente formado es el germen a partir del cual se organizó el mundo de la poesía antigua". SCHLEGEL, F. Diálogo sobre la poesía (1800). EN: Poesía y filosofía. P. 102.

histórica o actualidad, por su escasa correspondencia con el nuevo orden real. El pensamiento puede quedarse a la zaga frente al ser, y esto sucede con mucha frecuencia, pero a la filosofía no le conviene ninguna desidia ni un definitivo retraso, y a esta firme divisa se atiene Hegel.

Para él, entonces, la filosofía no puede perder definitivamente su vigor, por la declinación parcial inevitable de otros sistemas filosóficos, sino que es de su esencia rejuvenecerse con nuevos bríos, para no perder terreno frente a la frescura del verde de la vida. Pero esta renovación proyectada por Hegel no corresponde a un momento transitorio cualquiera, sino que compete, como ya hemos dicho, a su máxima maduración. Madurez quiere decir aquí: posibilidad totalizante, máximo rigor, sistema completo[140]. La construcción del edificio de la ciencia filosófica es el otro verdadero de la revolución práctica. Esto significa que la más adecuada armonía del nuevo mundo, así la religión y el arte tengan pertinencia en este excelente proceso, es con la ciencia filosófica que se logra, porque ésta es la racionalidad suprema que puede explicar y demostrar lógicamente la manera y el carácter de los procesos, y con ella el espíritu puede ascender hacia la suprema cima. Y tal reconciliación entre concepto y ser, que es la que le da el verdadero senti-

---

[140] «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. […] Pues bien: lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica desde Parménides a Schelling». ZUBIRI, Xavier. Hegel y el problema metafísico. EN: Naturaleza, Historia, Dios. Buenos Aires: POBLET, 1948. P. 243

do a la modernidad, es la coronación (*Krone*) del desarrollo de un mundo del espíritu, de lo más nuevo y último en la historia. Y coronación no quiere decir solamente la última perfección y el más elevado y digno acontecimiento, sino que también significa que la filosofía es concepto que emerge una vez la realidad ha cumplido un buen tramo de su realización, de tal manera que el concepto corona el ser dado, así como lo expresa magistralmente Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*:

> Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso[141].

Si se tiene, pues, solamente el concepto simple del todo, pero todavía no el todo mismo, la tarea es obvia: construir el edificio completo, con lo cual se hace realidad el todo. Esto en el plano de la ciencia equivale a la elaboración del sistema en el cual se ensamblan los momentos parciales en una configuración nueva que les imprime a esas específicas determinaciones otro sentido (*Sinn*) renovado de verdad. O sea que la constitución de la ciencia no se realiza con base en una actividad de puro corte y pegamento de fragmentos de verdad, como si se configurase una colcha de retazos, lo

[141] HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. P. 63.

cual no daría más que una unidad externa y mecánica, sino que implica una tarea de ordenamiento del material, de limpieza de sus impurezas, pero, sobre todo, penetrar en la variedad de elementos, tanto con una fina visión que aprehenda con agudeza el detalle, como con una clara conciencia sintética que domine el conjunto, el cual, por la nueva visión, revitaliza cada segmento incorporado en la nueva unidad fundada. Lo que tiene Hegel como tarea a la vista es lo que años más tarde encarará con la construcción de la *En-ciclo-paideia de las ciencias filosóficas*, una especie de nueva *Summa*, pero no sólo teológica sino también antropológica, lógica y cosmológica; es decir, una *Summa universalis*, tan universal como hasta ese momento y después de ese momento no la ha intentado ningún filósofo.

Y no es accesorio el que tanto lo absoluto como su exposición tengan un despliegue circular –en este párrafo aceptado de una manera implícita– así como queda enunciado por la misma palabra *En-ciclo-pedia*, en su rica etimología. Tal carácter circular es una característica esencial del mismo sistema, por la cual éste puede adquirir su cierre definitivo y su desarrollo completo, pues de otra manera sería un puro horizonte abierto en el que siempre primaría el inacabamiento, idea ésta que no parece ser propia de la mentalidad hegeliana. Por eso, en este párrafo habla del todo, pero del todo que después de la sucesión y la extensión, de desplegarse en tiempo y espacio, vuelve sobre sí mismo (*in sich zurück gegangene Ganze*); giro sobre sí o retorno a sí mismo que le da al absoluto hegeliano su cuño particular; y retorno por el cual pretende superar toda limitación y tragedia provocada por la muerte y la escisión. Sin embargo, todo este proceso de salir de sí y de volver a sí no es más que el simple concepto devenido (*der gewordne einfache Begriff*), como concepto originario que ha fundado toda

esa historicidad y que, en su última fase de madurez como sistema íntegro, muestra en su verdadera disposición las comprensiones parciales que de ese absoluto se han tenido.

Retornar el todo a sí mismo exige a atravesar por la sucesión (*Sukzession*) y por la extensión (*Ausdehnung*). Esto significa pasar por el acontecer que cede paso a otro, según la etimología latina del *sub-cedere* (*suc-cedere*), es decir, por la negación de etapas que se van colocando unas debajo de otras, o como el pasar de una cosa por diversos estados; sucesión que implica, a su vez, la extensión (*ex-tendere*) como tender o desplegar hacia afuera, o sea, desarrollo exteriorizante, que es el paso de la idea por la naturaleza. Todo este movimiento de suceder, extender y regresar a sí mismo tiene su arribo en el concepto simple del todo, pero, a éste le falta aún completarse con la detallada exposición sistemática del total acontecer de ese todo. En este sentido el texto invita a entender el lugar que el concepto del todo ocupa parcialmente en el desarrollo del mismo todo, y a comprender el sistema de la ciencia como la suprema cima –corona– del mismo todo.

En otras palabras, el comienzo del nuevo espíritu está articulado con el todo, de tal manera que es el mismo todo realizándose en su última fase, después de su alienación en la naturaleza; es el todo devenido como espíritu, en las vecindades de lograr su máximo escalón: la autoexposición del absoluto en su ser íntegro, la tarea más osada que se ha propuesto la metafísica occidental, porque es la obra máxima de lo absoluto consigo mismo: autocomprenderse y exponerse en su vida total[142].

---

[142] «Esa Totalidad incluye el discurso que la revela». BATAILLE, Georges. Hegel, la muerte y el sacrificio. EN: Escritos sobre Hegel. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: ARENA Libros, 2005. P. 25.

Mas este devenir total así escuetamente presentado no debe ocultar el trabajo dispendioso y colosal que las tareas científicas a emprender tienen como base. De ahí que el espíritu debe hacer la justa valoración a la dedicación sostenida y al esfuerzo de todas las generaciones humanas que, algunas veces, sin saberlo han trabajado en función de la verdad y de la libertad. Hegel mira hacia atrás y festeja la acción meritoria de toda la humanidad y los aportes de todos los filósofos porque es con base en este fundamento preparado sobre el cual puede emprender el reto de la contrucción completa del edificio filosófico. Han sido, pues, múltiples fatigas, consagrados esfuerzos, dispendiosos trabajos los que han antecedido a este nuevo proyecto y que lo fundamentan. Este debido reconocimiento al esfuezo cultural ya se encuentra en un ilustre pensador como Herder, cuando expresó: «¡Con qué lentitud aprendió Europa sus mejores artes y ciencias!»[143].

[143] HERDER. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959. P. 356.

Párrafo 13

Indem einerseits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtsein dagegen der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen *Verständlichkeit* und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelner zu sein; – ein esoterisches Besitztum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelner: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum Aller zu sein. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Siendo, por una parte, la primera manifestación del mundo nuevo sólo apenas el todo encubierto en su simplicidad *o su fundamento en general, entonces* [por otra] *por el contrario*

está aún presente para la conciencia en el recuerdo la riqueza de la existencia precedente. Ella[144] *echa de menos en la figura que acaba de aparecer el despliegue y la particularización del contenido; pero aún más ella echa de menos el desarrollo de la forma, con la que con seguridad se determinan las diferencias y se ordenan en sus relaciones fijas. Sin este desarrollo, la ciencia carece de la* inteligibilidad *general y tiene la apariencia de ser una posesión esotérica de algunos individuos; –una posesión esotérica: pues ella apenas se da en su concepto o en su interior; de algunos individuos: pues su manifestación no desarrollada convierte su existencia en lo individual. Sólo lo que está perfectamente determinado es a la vez exotérico, comprensible y capaz de ser aprendido y de ser la propiedad de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos y hecho igual para todos, y llegar al saber racional mediante el entendimiento es la correcta exigencia de la conciencia que se pone en pie hacia a la ciencia; pues el entendimiento es el pensar, el yo puro en general; y lo inteligible es lo ya conocido y lo común de la ciencia y de la conciencia no científica, mediante lo cual ésta puede entrar en aquélla.*

En el párrafo 11 Hegel nos ha puesto de cara a la historia en su nueva entrada en escena. En el 12 nos sitúa el estado apenas naciente de esa novedad, tanto en lo que concierne a la realidad como a lo que atañe a la filosofía. Y en éste nos presenta la separación entre estos dos ámbitos en su situación concreta. Con estos elementos nos da algunas pautas para comprender un poco más el párrafo 7 que nos causó

[144] La conciencia

tantas dificultades. Pero señalemos algo más que puede ser instructivo para la intelección del pensamiento de Hegel. Basándonos en la propia experiencia se puede decir que uno de los requisitos para lograr cierta aproximación a su doctrina corresponde al seguimiento literal de su discurso, que requiere atenernos no solo meticulosamente al sentido de sus palabras, al contenido especializado de sus conceptos, sino también a lo propio de sus giros lingüísticos y etimológicos e inclusive a sus cargas irónicas, a veces, imperceptibles y disimuladas. Con este precepto de su lectura hemos tratado de hacer el estudio de los párrafos hasta ahora comentados y debe estar presente para lo que sigue.

Según lo que dice Hegel al comienzo de este párrafo, se ofrece en ese momento una doble situación, además, contradictoria. Se presenta una separación entre dos polos o determinaciones. Pero ¿qué es lo peculiar de uno y otro lado, de una parte y de otra? De un lado, tenemos la historia con el hecho singular que consiste en la primera manifestación (*die erste Erscheinung*) del nuevo mundo. Es decir, el mundo nuevo apenas entra en escena y lo está haciendo paulatinamente. Pero es el nuevo mundo como universalidad lo que irrumpe, así solo se haya presentado por ahora en un solo punto. Esto es, tal vez, lo que no han comprendido muchos ante el fenómeno de la Revolución francesa: tener ésta un destino universal o ser lo universal que se manifiesta sectorialmente. Por eso afirma Hegel: «Siendo, por una parte, la primera manifestación del mundo nuevo sólo apenas el todo encubierto en su *simplicidad* o su fundamento en general». Y la Revolución francesa solo apenas es eso: el todo encubierto, velado; un todo que se manifiesta, pero que aún no lo hace de una manera integra, por lo cual puede suscitar la apariencia de que es un fenómeno aislado, sin mayores implicaciones para el conjunto

del mundo social. Mas ese nuevo niño histórico también es el fundamento universal de lo que viene después, como si Hegel quisiese anunciar el protagonismo que le augura a ese nuevo modelo. La Revolución francesa será, pues, tanto la base como el referente para el devenir de las naciones.

Y, por el otro lado, ¿qué acontece? Por el otro lado se presenta una situación paradójica: *dagegen* (en contra, en cambio), dice Hegel. ¿Por qué por este otro lado, por el de la filosofía, se presenta una situación discordante, no coincidente como el emergente nuevo paradigma real? Porque lo que se tiene en la conciencia es el contenido correspondiente a la existencia anterior. En términos sencillos esto quiere decir que realidad y pensamiento no están en correspondencia, porque mientras la historia es burguesa, la filosofía se ha quedado reflexionando en torno al aristocratismo feudal, que es lo que se conserva en la memoria (*Erinnerung*); además una abundante memoria de la historia anterior. La escisión es, entonces, evidente y, por tanto, hay que superarla: colocar a la filosofía a tono con los nuevos tiempos. Así como el recién nacido está orientado a ser un hombre adulto, la filosofía también se exige a sí misma formación integral, y aunque en ciertas fases se le puede imputar y hasta justificar demasiada parsimonia, porque ella tiene su propio ritmo de despliegue, no puede anquilosarse y convertirse en un simple rico recuerdo amodorrado sin soporte real, abstraida de las experiencias vivas. La filosofía no puede quedarse atrás ante la vitalidad de la historia, porque es propio del concepto ser movimiento esencial y no palabra coagulada sin tiempo y sin contenido. Con este dictamen Hegel justifica su propia obra, como filosofía acorde con el presente y basada en las experiencias del presente.

Están, pues, en estado de iniciación, los dos lados. Mas la mayor exigencia, para Hegel, corresponde a clarificar lo

que acontece en su esfera de intervención. Ya dijimos, que si bien la filosofía ha logrado «su inmediatez o su concepto», no está a tono cabalmente con la nueva época, porque es un saber que está anclado dogmáticamente en el pasado, en la riqueza de la existencia precedente (*der Reichtum des vorhergehenden Daseins*). Si esta es la situación, la filosofía, a pesar de los avances, presenta significativos vacíos que es necesario resolver. La existencia de dichos vacíos es expresada por Hegel con el verbo *vermissen*: sentir la falta de, sentir la ausencia de, echar de menos. La filosofía tiene que ser perfecta autoconciencia y por eso tiene que detectar lo que le falta, tiene que ser audaz para echar de menos. Hegel advierte los vacíos tanto de la realidad como de la filosofía, y en ésta en cuanto al contenido y en lo relativo a la forma. Atengamos, pues, a la literalidad de sus palabras: «Ella [la conciencia] echa de menos (*vermißt*) en la figura que acaba de aparecer el despliegue y la particularización del contenido, pero aún más ella echa de menos el desarrollo de la forma…». Está claro, pues, el doble sentido de este no-ser. Pero esta carencia de forma y contenido también tiene su especificidad, de la cual se tiene que tener perfecta claridad, si se piensa construir de una manera científica. En cuanto al contenido, la conciencia echa de menos el despliegue (*Ausbreitung*) y la particularización (*Besonderung*). Es decir, el contenido que tiene la conciencia en la memoria es carente de actualidad, por lo cual debe remozarse, y, debe remozarse tanto en la extensión, en su amplitud, como en la particularización, porque le falta ser detallada precisión del contenido, según la meticulosidad que exige el desarrollo histórico y un actuar realmente científico.

Empero se presenta un vacío mayor: el desarrollo de la forma (*die Ausbildung der Form*), y a este sí que parece que no se le ha puesto cuidado y que se encuentra desatendido;

en este aspecto, la carencia es aún más notoria, por lo cual el aporte hegeliano es más urgente y más significativo. Recordemos que en el párrafo 5 Hegel ha afirmado que su objetivo es: «Cooperar para que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia…». Y la forma de la filosofía no es algo antojadizo y externo, sino algo tan esencial como el propio contenido, porque dicha forma es la que permite aprehender la lógica del proceso, la estructura por la cual se precisan las diferencias y se ordenan en sus relaciones fijas. O sea, el devenir del proceso también es explicable según una lógica ordenada y fija[145]. El devenir no es algo caótico sino que obedece a leyes de desarrollo, leyes fijas que deben ser estudiadas por un examen dialéctico de la forma.

Las consecuencias de esta ausencia de desarrollo (*Ausbildung*) también son advertidas por Hegel, pues sin la conformación de la forma, la ciencia carece de inteligibilidad general (*allgemeine Verständlichkeit*) y es incomprensible, porque precisamente la forma ordena, y sin este orden la filosofía se presenta como un conjunto de conocimientos sin conexión interna y sin sistematicidad. La inteligibilidad de la ciencia es lo que es ella como ciencia en su rigurosa comprensibilidad, pues se construye como discurso organizado, encadenado, sustentado y demostrado. Es decir,

---

[145] De esta necesidad de encontrar las leyes que rigen los procesos ya había hablado F. Schlegel: «En otros ámbitos de su obrar, en las artes y las ciencias, la marcha del espíritu humano se halla determinada y sometida a leyes fijas. En ellas, todo se encuentra en constante progreso y nada puede perderse. De esta suerte, no se puede saltar ninguna etapa –tan necesariamente ligada está la actual a la anterior y a la siguiente–, y lo que durante siglos pareció anticuado resurge con renovado vigor juvenil cuando llega el tiempo en que el espíritu ha de recordarlo y volver a ello». SCHLEGEL, F. Sobre la filosofía (1799). EN: Poesía y Filosofía. P. 87.

la inteligibilidad corresponde a la naturaleza intrínseca de la ciencia, por la cual ella es lo que es propiamente como ciencia, como posibilidad de ser comprendida en su propio elemento discursivo, distinta de la naturaleza de otros productos espirituales, por ejemplo, la pintura que tiene sus propias formas de expresión. También dicha notable carencia suscita incomprensiones que se convierten en una lamentable apariencia (*Schein*): la apariencia en el conocimiento de ser propiedad esotérica de unos cuantos individuos (*ein esoterisches Besitztum eineger Einzelner*). Es decir, la falta de inteligibilidad de la filosofía se traduce en una vocación privada y en un lenguaje de secta, porque dicha incomprensibilidad es la que sirve de soporte para que se diga que solamente puede ser adquirida por unos cuantos selectos iniciados. El carácter ininteligible y de secta le suprime a la filosofía su fundamento intersubjetivo, que es, como se piensa hoy en relación con la ciencia, el que le da su base objetiva, y a la inversa, pues al ser construida de un modo objetivo se convierte en posibilidad intelectiva real para cualquier sujeto humano.

De ahí, entonces, surge en ese momento la apariencia de la filosofía de ser un patrimonio esotérico de unos cuantos individuos. Propiedad esotérica: en tanto la ciencia se encuentra «solamente apenas en su concepto o en su interior» (*nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Innres*). Esta expresión la podemos comprender de dos maneras: en cuanto solamente se han colocado las bases, la *Fenomenología* que es la introducción a la ciencia –primera parte en la cual se elabora el concepto de filosofía–, lo que indica a su vez que el sistema no está todavía completamente explicitado en sus tres componentes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, desarrollo completo que sería el fundamento para que cualquier conciencia tenga acceso a la

filosofía, para que ésta se haga expresa y pueda cumplir su función pública, y para que no se quede como propiedad secreta de alguna cofradía, o en el cerebro de unos cuantos elegidos pensadores. O también debe comprenderse como si al concepto le faltase aún el despliegue por la realidad, con cuya realización se completaría en su verdad y se convertiría ya en Idea cabalmente reconciliada. Y de unos individuos: porque todavía lo elaborado no ha irrumpido ganando en su verdad la universalidad necesaria y cumpliendo su respectivo papel en la sociedad y en el Estado[146]. Y así como la Revolución francesa es un mero punto que tenderá a universalizarse, la pujanza del concepto tendrá que manifestarse dejando de ser lenguaje de escuela cerrada para ser patrimonio común; además, debe dejar de ser *Logos* puramente académico, para entrar a trastornar el orden real. Es decir, como ya se dijo, el todo no nace ya cabalmente colmado, sino que surge a través de segmentos o puntos concretos, y por eso es un todo velado (*verhüllte Ganze*), que no se muestra desde el comienzo como si fuese la totalidad, como si tuviese una dimensión programática. Se manifiesta (*Erscheinung*) en lo singular y por eso tiene la apariencia (*Schein*) de ser un acontecimiento puramente episódico sin ninguna vocación universal.

En el aspecto del profesado esoterismo también hay que superar a Schelling, quien ha hecho de la tarea de la filosofía una actividad de cuño exclusivamente sectorizado, apropiada para unos cuantos elegidos que son los que por

---

[146] «… pues la filosofía no se ejerce entre nosotros, como entre los griegos, como un arte privado, sino que tiene una existencia que afecta a lo público y que se desarrolla especialmente, o incluso exclusivamente, al servicio del Estado». HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. P. 55.

naturaleza pueden remontarse a las supremas cumbres de la especulación[147]. En su *Bruno*, Schelling es directo y tajante, a este respecto, en los siguientes diálogos:

> ANSELMO: Y la filosofía es necesariamente esotérica por su naturaleza, y no necesita ser mantenida en secreto, antes bien, es secreta por sí misma.
>
> ALEJANDRO: Esto es claro[148].
>
> ANSELMO: Tampoco esta cuestión nos importa aquí, pues nos ocupamos de la idea de verdad y consideraríamos indigno rebajarla de su altura para hacerla accesible a la mayoría[149].

Más explícito en cuanto a su aristocratismo en filosofía no puede ser Schelling[150]. Pero en cuanto la filosofía, como

---

[147] Esta posición supone un aristocratismo en teoría del conocimiento que postula impedimentos definitivos a quienes no pertenezcan a ese círculo de genios para ascender al saber absoluto. Por eso sostiene Hegel: «[...] esto da a la filosofía de Schelling la apariencia de que su condición exige a los individuos un talento artístico especial, el genio o un estado especial de ánimo, de que es en general algo fortuito, que sólo se da en los hijos de la fortuna». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 493. Vol. 3.

[148] SCHELLING. Bruno. P. 32.

[149] Ibid. P. 23.

[150] No debemos olvidar que ya desde el período en que iba a culminar sus estudios teológicos en Tubinga Schelling profesaba la vocación por dicho esoterismo: «De ahora en adelante el sabio no se acogerá nunca más en misterios para ocultar sus principios ante los ojos de los profanos. Es un crimen contra la humanidad ocultar los principios comunicables a todos. Pero la naturaleza misma ha puesto límites a esta comuni-

ya lo había promulgado Fichte[151], es por excelencia un saber racional, cuyo terreno es el pensamiento y siendo éste lo propio del hombre, esto implica que todos tienen ante sí los propios medios para acceder a la verdad filosófica. Eso sí, de la misma manera que no hay calzadas reales que obvien la consagración a la filosofía y que eliminen el esfuerzo del concepto, tampoco se pueden descartar los pasos para acceder a la meta. El camino, con todos los momentos que le corresponden y con todas las fatigas que produce, es el mejor referente democratizante: "La forma inteligible de la ciencia es el camino a ella ofrecido a todos y hecho igual para todos...".

---

cabilidad. Ha reservado, para aquellos que son dignos, una filosofía que no podrá ser aprendida ni enseñada, ni imitada ni tampoco deformada por enemigos ocultos y espías, que se vuelve *por sí misma esotérica* porque, en cuanto símbolo que une los espíritus libres, se reconocen todos en ella. Y no hay necesidad de ocultarlo, pues, siendo comprensible sólo para éstos, permanecerá para los otros siempre como un eterno enigma». SCHELLING. Cartas sobre dogmatismo y criticismo. P. 104.

151 «Ante todo vamos a ver lo que propiamente se ha afirmado sobre este punto por parte de la Doctrina de la ciencia. No se afirma que haya entre hombre y hombre una diferencia originaria e innata en virtud de la cual algunos vengan a ser capaces de pensar y aprender algo que los otros, a consecuencia de su naturaleza, no podrían en algún modo pensar. La razón es común a todos, y en todos los seres racionales es enteramente la misma. Lo que se da como disposición en un ser racional se da en todos. Más aun –como hemos dado a entender ya varias veces en esta misma disertación–, los conceptos que cuentan en la Doctrina de la ciencia son realmente operantes en todos los seres racionales, operantes con la necesidad de la razón; pues en su operatividad se funda la posibilidad de toda conciencia». FICHTE, Johann Gottlieb. Introducciones a la Doctrina de la ciencia. Traducción de José María Quintana Cabanas. Madrid: TECNOS, 1987. P. 93.

Como lo dice Hegel, el mismo camino es lo abierto para todos y lo igual para todos[152]. No es un camino selectivo ni artificial, construido para poner a prueba, sino el único camino probado desde la interioridad misma del objeto; camino probado en cuanto ya ha sido hecho igual para todos (*...für alle gleichgemachte Weg...*), como vía constituida a través del mismo trajín de la experiencia humana y del aprendizaje que ha hecho la humanidad a través de esa experiencia. De ahí que deba ser la ciencia perfectamente desarrollada la que pueda convertirse en la mejor opción democratizante para que a ella tenga acceso cualquier hombre, para que la comprenda y tome posesión de ella.

Y lo que había quedado pendiente de exponerse por Hegel en los párrafos anteriores es expresado en éste de la manera más clara en una condensada fórmula. ¿Qué debe colocarse como alternativa frente a la intuición y al sentimiento, frente a la beatería en boga, y según el doble vacío diagnosticado? ¿Cuál es la verdadera exigencia, la correcta exigencia (*die gerechte Forderung*) que debe acometer la filosofía? Simple: "llegar al saber racional mediante el entendimiento". La justa exigencia es lo que debe realizar el concepto: desarrollar el efectivo trabajo

---

[152] Si éste es el punto de vista de Hegel, cómo sopesaría él la siguiente tesis académica de Schelling, planteada en un lenguaje político y referida a las exigencias intelectuales, a la voluntad y formación requeridas para alguien tener el mérito de pertenecer como profesor a las universidades: «El reino de las ciencias no es ninguna democracia, y menos una olocracia [¿oclocracia?], sino aristocracia en el sentido más puro. Los mejores deben gobernar. Los simplemente incapaces, a los que recomienda alguna que otra conveniencia, los simples charlatanes que se abren paso a codazos y que denigran la profesión científica, empleando formas mediocres de industria, deben ser mantenidos en total inoperancia». SCHELLING. Lecciones sobre el método de los estudios académicos. P. 86.

del entendimiento y la labor de la razón y enlazar ambas actividades en una síntesis superior, una manera de proceder que ya había expuesto Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*[153].

El final de este párrafo no es fácilmente aprehensible. Su sentido puede ser éste. En filosofía se debe realizar la actividad del entendimiento y acometer el tránsito de éste a la razón, tanto a la razón dialéctica como a la razón especulativa; sin embargo, el entendimiento no es una facultad exclusiva de la filosofía, sino que corresponde a un modo de actuar mental en el cual se sitúa, como ya lo había dicho F. Schlegel, el conocimiento en el pensar[154], o en lo que llama Hegel el yo puro (*das reine Ich*), porque es una instancia en la que se supera el conocimiento sensible, en cuanto éste no puede ofrecer ni la esencia del objeto ni la universalidad del concepto. Ya Platón, en el *Teeteto*, ha estudiado este maravilloso problema al reconocer que la verdad de lo percibido por los sentidos no la tienen los sentidos mismos, sino el alma. Y, además, que determinaciones como: ser y no-ser, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza, no son aprehensibles por la percepción, sino que solamente

---

[153] «En cuanto el hombre comienza a hacer uso de su entendimiento (*Verstand*), y a relacionar entre sí los fenómenos que le rodean de acuerdo a causas y efectos, la razón (*Vernunft*), conforme a su concepto, exige una relación absoluta y un fundamento incondicionado». SCHILLER. Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre. P. 325.

[154] «El entendimiento es la facultad de los pensamientos . Un pensamiento es una representación que subsiste perfectamente por sí misma, se halla totalmente formada y es completa e infinita dentro de sus límites; es lo más divino que hay en el espíritu humano». SCHLEGEL, F. Sobre la filosofía (1799). EN: Poesía y filosofía. P. 86

pueden ser asidas por el pensar[155]. O también en lo relativo a otras nociones más concretas se puede notar las deficiencias de los sentidos para acceder a ellas, por ejemplo, al concepto de sustancia o de fuerza, los que examina Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, en la parte relativa a la percepción y al entendimiento, respectivamente, y que ya Fichte había estudiado en su libro *El destino del hombre*. Como sabemos, y para no dejar esta cuestión meramente enunciada, la sustancia, como la ha examinado Locke, en sus *Ensayos sobre el entendimiento humano*, es una noción a la que se llega por vía abstractiva, y se acepta como una necesidad ontológica que sirva de soporte a las distintas cualidades de una cosa, verbigracia del oro.

---

155 «Sóc. –Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el 'es' y el 'no es' con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo que hay en nosotros cada una de estas cosas?

Teet. –Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y a la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma.

Sóc. –Me sigues muy bien, Teeteto. Eso es, efectivamente, lo que te estoy preguntando.

Teet. –Por Zeus, Sócrates, yo no sabría que decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común.» PLATÓN. Teeteto. EN: Teeteto-Sofista. 185 c.

¿Qué es el oro, finalmente? Sus cualidades: su carácter amarillo, su dureza, su ductibilidad, impenetrabilidad, etc, más la sustancia que es el *substratum* que las une. Empero ese *substratum* no se lo ofrece a uno ningún sentido[156].

El entendimiento no es una facultad exclusiva de la filosofía, pues corresponde a aquella instancia en la que el pensamiento elabora en sí mismo y conoce, por ejemplo, cuando la física elabora sus conceptos fundamentales, como fuerza, masa o la caída de los graves, conceptos que la misma filosofía aprovecha, como lo hace Hegel en su *Filosofía de la naturaleza*, para las formulaciones especulativas sobre la naturaleza. En este caso, la filosofía no inventa nada, sino que le da la forma especulativa al conocimiento físico, por lo cual dice Hegel que: «…lo inteligible es lo ya conocido y lo común de la ciencia y de la conciencia no científica, mediante lo cual ésta puede entrar en aquella». El entendimiento se convierte, entonces, en un momento tanto de la conciencia no científica como de la científica y permite el paso de la primera a la segunda.

---

[156] Recordemos también el siguiente diálogo entre el «espíritu» y el «yo», como aparece en el libro ya referido de Fichte:

«EL ESPÍRITU: ¿Hay pues en los objetos, como generalmente se cree, alguna cosa que no sea su color rojo, su suavidad, etc., en una palabra, algo que no sea las cualidades que tú percibes en ellos por medio de la sensación?

YO: Creo que sí, fuera de esas cualidades, ¿por medio de qué sentido es percibido por ti? ¿Le ves, le sientes, le oyes o hay para él algún sentido especial?

EL ESPÍRITU: Este portador de las cualidades, ¿por medio de qué sentido es percibido por ti? ¿Le ves, le sientes, le oyes o hay para él algún sentido especial?

YO: No creo que le vea ni le sienta». FICHTE. El destino del hombre. P. 49.

En la *Fenomenología*, el entendimiento supera la experiencia empírica, propia de la certeza sensible y de la percepción y se instala en el concepto, en el pensar puro, porque aquí ya no se ven «estos» como un árbol o una casa, ni se perciben «cosas», como la sal, sino que el entendimiento tiene ante sí conceptos científicos como el de fuerza, juego de fuerzas, etc. Esta figura del entendimiento corresponde a un momento necesario en el tránsito que desarrollará la conciencia a través de las distintas figuras hasta llegar al saber absoluto, que corresponde a la filosofía o a la ciencia filosófica como tal.

En síntesis: frente a la vía inmediata, la de la intuición de Schelling, que, en rigor, de acceso, no es vía; frente a las ostentaciones aristócratas de elegidos y genios; de genios ora en poesía, ora en filosofía; frente a ellos propone Hegel un camino que ni es artificial ni determina selecciones previas. Es un camino de igualdad (resuenan los ecos del estribillo que ha agitado la Revolución francesa) y de necesidad para quien quiera elevarse hasta el saber absoluto. Es el camino que se describe en toda la trayectoria de la *Fenomenología*, con todos sus pasos, incomodidades y tragedias. No existe, pues, en la vía de elevación hasta la filosofía, ninguna calzada expedita, ni la posibilidad de algún procedimiento mágico que automáticamente lo instale a uno en el éter de la ciencia. Todos los que pretendan llegar a la meta tienen que seguir igual camino, iniciar el proceso desde el mismo punto de partida y recorrer las mismas etapas. Por eso cuando Hegel expone la más elemental de las figuras, la certeza sensible, parece que, implícitamente, le está subrayando a Schelling, que él, a pesar de todas sus jactancias y encumbramientos, igualmente, ha tenido que pasar por ahí y ser un modesto iniciado.

Párrafo 14

Die Wissenschaft, die erst beginnt und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so würde er ebenso ungerecht sein, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu sein, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Teil pocht auf den Reichtum des Materials und die Verständlichkeit, der andre verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Teil, es sei durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern, zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu sein pflegt.

La ciencia que apenas comienza, y que por tanto no ha sido llevada todavía ni a la integridad de los pormenores ni a la perfección de la forma, está expuesta al reproche en ese aspecto. Pero si él afectara su esencia, entonces sería tan injusto como es de inadmisible no querer reconocer la exigencia de ese desarrollo. Esta contraposición parece ser el principalísimo nudo que se propone desatar actualmente la cultura científica y sobre el cual ella to-

davía no se pone de acuerdo debidamente. Una parte insiste en la riqueza y la inteligibilidad del material y la otra rechaza por lo menos ésta e insiste en la racionalidad inmediata y en la divinidad. Si aquella parte es llamada al silencio, ya por la fuerza de la verdad o ya por la vehemencia del otro, y si se siente avasallada en consideración al fundamento de la cosa, no se encuentra satisfecha por eso en consideración a esas exigencias; pues ellas son legítimas, pero no están colmadas. Su silencio responde sólo parcialmente a la victoria, pero parcialmente también al hastío y a la apatía que suelen ser la consecuencia de una esperanza provocada continuamente y del incumplimiento de las promesas.

El carácter parcial del despliegue que advierte Hegel, claramente caracterizado en sus específicas carencias, o sea, en cuanto a los pormenores del contenido y a la plenificación de la forma, fomenta cierta crítica o reproche (*Tadel*), amparado, precisamente, en ese vacío de desarrollo. Es decir, esa nada correspondiente a lo que aún no se ha hecho, lo meramente pronosticado, invita a incomprensiones y a tergiversaciones. Mas a ese reproche Hegel lo considera injusto, no solo en cuanto que es ciego frente al reconocimiento de la necesidad de lo que se debe construir, sino también en cuanto a la premura que se le exige a su cumplimiento: «Pero si él [el reproche] afectara su esencia, entonces sería tan injusto como es de inadmisible no querer reconocer la exigencia de ese desarrollo». Es decir, avistar la dificultad no equivale a su automática y completa solución, que requiere su tiempo. Parece aquí como si Hegel sugiriera una prudente espera, para poder mostrar su sistema acabado; sistema cuya presencia positiva permitiría, entonces sí, que se le sometiera a

cualquier juicio crítico. Invita, por tanto, a la paciencia; a esa paciencia y a esa requerida rigurosa formación que les pedían los pitagóricos a los iniciados, equivalentes a una abnegada escuela y a un silencio de cinco años.

Pero ya de hecho este diagnosticado vacío del desarrollo evidencia que el adecuado trabajo entre entendimiento y razón no ha sido efectuado y que lo que se exhibe como real producto, por los dos lados, es insuficiente y unilateral, conformándose una pugna entre seguidores de dos bandos con propósitos distintos y antagónicos, pues mientras unos creen ofrecer abundancia de contenido y detalle exhaustivo, los otros alardean con la coherencia general, con el fundamento universal y con el interés inocultable por lo absoluto, por lo divino. Es decir, el choque entre lo finito y lo infinito provoca dos posiciones filosóficas que cruzan sus fuegos: los unos esgrimiendo sus armas desde el entendimiento (*Verstand*), y los otros desde la razón (*Vernunft*). Es decir, se libra una importante batalla entre la inteligibilidad y la inmediata racionalidad y divinidad (*Verständlichkeit* y *unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit*). El calificativo de inmediata, adoptado para la razón quiere dar a entender que es una seca o pura racionalidad y no una racionalidad mediada por lo negativo, por lo otro de sí, el entendimiento. Es una racionalidad que renuncia al entendimiento, o una divinidad de la que está borrada la determinación y la mediación.

Y esta contraposición (*Gegensatz*) parece ser el punto crucial, el nudo principalísimo (*der hauptsächlichste Knoten*) del choque teórico en filosofía, correspondiente a la cultura científica de ese momento. Es decir, las tendencias en contienda militan en la inconciliable unilateralidad como contra-posición, que no ha superado el marco reducido de un entendimiento estancado o de una razón experta

en critiquizar, que no se nutre de un rico contenido y que es incapaz de la reconciliación. Por eso son unilaterales y les falta el acuerdo conveniente. En tal estricta oposición ha permanecido el kantismo –no obstante lo meritorio del descubrimiento de aquella diferencia entre entendimiento y razón– y todos los pensadores que no adoptan definidamente la conciliación de los opuestos como la única posibilidad de develar los misterios de lo absoluto o de resolver el enigma del absoluto.

Es decir, la verdadera exigencia para la filosofía exhibe una doble resolución, que en este párrafo se pone de manifiesto: llegar por medio del entendimiento al saber racional equivale al requerimiento de la explicitación del contenido y de la puesta al desnudo de la plenitud de la forma. Este punto nodal de intersección sería el paso decisivo que se torna perentorio dar, debido a que, mientras el entendimiento profundiza en el detalle, la razón positiva integra los elementos en la unidad inmanente en la que subsisten, porque sabe aprehender del proceso formativo de esa unidad la estructura de su conformarse. Es decir, mientras uno explora en la determinación, la otra concibe las determinaciones en la unidad en que están compenetradas[157].

Sin embargo, tal ideal conjugación entre entendimiento y razón no es lo imperante, ya que cada lado que asume el

---

[157] «En realidad, la unidad es esencial a las determinaciones, es decir, que la índole de la unidad es tal que precisamente son las determinaciones mismas las que la constituyen. Y a la inversa, consideradas como tales, estas diversas determinaciones son en sí mismas inseparables unas de otras, son un tránsito hacia las demás; consideradas por sí mismas, carecen de sentido sin las demás, de suerte que, así como ellas constituyen la unidad, esta constituye la sustancia y el alma de las determinaciones». HEGEL. Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios. P. 86.

problema se ufana (*pocht auf*) y reclama terminantemente la suya como la exclusiva solución; y mientras se estancan en la unilateralidad simplemente se cruzan y formulan los respectivos reparos, reproches y desdenes (aunque Hegel sólo haga alusión explícita a la segunda posición como la que *verschmäht*: reprocha). Pero, como ambas posiciones se reconocen en sus potencias, mas no en sus carencias, tienen que permanecer en el fijo antagonismo. Por eso mientras un punto de vista pierde la perspectiva de la totalidad por estabilizarse definitivamente en el límite, el otro, solamente intuye generalidades y principios que carecen del contenido concreto de las determinidades y de la mediación.

No obstante, las ideas no disputan en un forcejeo intranscendente; concomitantes con ellas coexisten las correlaciones de fuerzas y las fortalezas, imponiéndose por parte de los segundos un claro dominio, que es más imposición que convencimiento, ya que, al no mostrar un material suficiente que los acreditaría en su verdad por el riguroso contenido, solo acuden a su poder, compensando su propia carencia con una actitud impetuosa (*Ungestüm*) que hace subordinar a aquellos. Por eso de la misma manera que Hegel pide que se refrene la impaciencia, como solicitud suya del lícito tiempo para el ordenamiento del sistema –que correspondería a la segunda parte prometida que seguiría a la *Fenomenología*–, igualmente, es severo con quienes han subordinado al entendimiento con afirmaciones universales y han evadido el compromiso nunca cumplido del desarrollo del contenido. El silencio a que está sometida la filosofía del entendimiento es explicable, por tanto, como un natural comportamiento que es determinado, en parte, por la propia flaqueza de su doctrina que al faltarle el elemento racional, no puede enunciar la completa verdad, carencia que los torna débiles, y, en parte, por

el aburrimiento que le causa el ver siempre defraudada su expectativa por no poder entrar en contacto con la riqueza de las determinaciones anunciadas por la racionalidad imperante, y a la que están subordinados, porque los otros han obtenido su propia victoria (*Sieg*) y dominan el campo de lucha con su punto de vista. En filosofía también, eso parece querernos decir Hegel, se libran tenaces enfrentamientos y, en algunos casos, se logran victorias pírricas y dominaciones envalentonadas fugaces.

Párrafo 15

In Ansehung des Inhalts machen die andern sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kuriositäten zu tun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen, und somit alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiemit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu sein scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der Tat nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dies ruhende Element von außenher eingetaucht, dies ist so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichtum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes, und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Con respecto al contenido, a veces los otros se aligeran bastante la carga para tener una gran extensión. Ellos ensartan a su fundamento una cantidad de material, o sea lo ya conocido y ordenado, y en cuanto se ocupan preferentemente de rarezas y curiosidades, tanto más aparentan poseer lo demás, con lo que queda ya listo el saber de ese tipo, y al mismo tiempo aparentan dominar lo aún no ordenado y someter todo así a la idea absoluta, que parece ser pues reconocida en el todo y haber prosperado a ciencia desarrollada. Pero considerado más de cerca este despliegue, no se ha producido así porque uno y lo mismo se hubiera configurado diferentemente, sino que es la repetición amorfa de uno y lo mismo, que se aplica sólo exteriormente a los diferentes elementos y que recibe una aburrida apariencia de diversidad. De hecho pues la idea verdadera por sí misma sigue estando siempre en su comienzo, si su desenvolvimiento no consiste en nada distinto que en una repetición tal de la misma fórmula. Llevar a pasear en lo existente la única forma fija del sujeto que sabe y meter desde afuera el material en este elemento inmóvil, esto es tan poco como las ocurrencias arbitrarias sobre el contenido y la realización de lo que se exige, o sea, la riqueza proveniente de sí misma y la diferencia de figuras que se determina a sí misma. Es más bien un formalismo monocromático que únicamente llega a la distinción de la materia, y ciertamente por el hecho de que ésta ya está dispuesta y conocida.

Y los «otros» (*die Andern*) –se infiere que «los racionalistas» y teológicos según lo expuesto en el párrafo anterior–, adaptados para nadar en un fundamento universal bastante superficial, son impotentes para moverse en lo específico del contenido, porque escamotean la actividad que lo propicia: el trabajo del entendimiento, facultad que también tiene su importancia en la configuración de la ciencia

en cuanto es la encargada de la penetración analítica en el contenido. El entendimiento es el que permite, aunque sectorialmente, el hundimiento en la cosa. Como no realizan, pues, esta actividad paciente de juiciosa inspección, recurren a varios malabares con el fin de aprovisionarse del contenido de una manera cómoda; con ellos pretenden aligerar la carga (*machen leicht*) y dotarse de un contenido vasto en extensión.

Pero estos artilugios no son más que maneras fáciles y exteriores de proceder, inconvenientes para la ciencia, ya que acuden a una deficiente y artificial adquisición del contenido. Hegel describe este actuar «racionalista» según sus múltiples mañas, porque parece conocerlas muy bien y de cerca, proceder que los «otros» adoptan y que no es más que una apariencia de abundancia, ya que meten, ponen o ensartan (*ziehen auf*) a su fundamento (*Grund*) el material; un material, además, en el cual no hay ninguna novedad en su adquisición debido a que ya ha sido conocido y ordenado. Ensartar quiere decir, empotrarlo mecánica y forzadamente desde afuera al fundamento universal o a los principios generales que defienden. También se dedican a exhibir rarezas (*Sonderbarkeiten*) y curiosidades (*Kuriositäten*), lo que les permite hacer creer que poseen el resto del contenido. Aparentan, asimismo, dominar lo no ordenado a la idea absoluta, idea que, según ellos, puede reconocerse en todo. Y después de estas fáciles y ligeras tareas: ¡listo!, (*fertig*) pues ya se cree tener la ciencia desarrollada (*ausgebreitete Wissenschaft*).

Empero si se mira la cosa más de cerca y la mente no se deja obnubilar por esta aparente, profusa y rica diversidad, se puede reconocer que las tareas «científicas» realizadas no sólo han sido aparatosas, sino también superficiales y mecánicas; es decir, ostentosas, exteriores y formalistas.

Esta «cientificidad» no es, por ende, más que inconsistencia interior y endeblez, es decir, aplicación exterior (*äußerliche Anwendung*), repetición informe (*gestaltlose Wiederholung*) y aburrida apariencia de diversidad (*langweiligen Schein der Verschiedenheit*). Con tal insuficiente y desparramado contenido la idea no avanza, sino que se queda anclada en el principio (*Anfang*), asignándosele la única fórmula y el mismo monótono estribillo. Con este proceder metodológico, por tanto se yerra, ya que no se hace otra cosa que imponérsele a la idea determinaciones subjetivistas. La única forma que tiene el sujeto que sabe de esa manera se pasea por todo lo existente, constreñido éste por las imposiciones de ese sujeto.

Pero la vida se resiste al encasillamiento rígido, a estabilizarse en la seca fórmula, a dejarse pintar con la paleta de un solo color; no se resigna a desangrarse definitivamente para que campee lo inanimado, convertido en pieza disecada de museo, que es lo que muestran los «Exhibidores de cadáveres» de la «botica dogmática»[158]. Por eso si Hegel en el párrafo 1 sale horrorizado del escenario de la morgue, donde hacen su agosto los expertos en la disección de cadáveres, en éste se alza contra el espectáculo de lo disecado y acomete contra el mundo teorizado por el dogmatismo[159].

[158] «Algunos momifican los cuerpos, los pensamientos y las doctrinas que otrora bullían con vida inquieta y generosa. Otros completan la disecación ya iniciada. Los hay que sumergen a sus víctimas en una fuente petrificante, y al punto las retiran rígidas y frías como estatuas». D'HONDT. Hegel, filósofo de la historia viviente. P. 13.

[159] «El dogmatismo desprecia el variado esplendor de la vida. Se limita a postular la fatigosa repetición de la misma fórmula, el mismo color, el mismo esquema». Ibid. P. 14.

Pero Hegel, quien lo ha identificado muy bien, se dirige al mismo blanco: Schelling y sus seguidores, aunque, como ya anteriormente se expresó, por sus declaraciones manifiestas, busque disimular el objetivo de sus reprimendas, al hacer aparecer sus embates orientados exclusivamente contra los deformadores del pensamiento inicial de Schelling. Sin embargo, es claro que lo que hace, en el fondo, es un ataque frontal conta la quintaesencia del schellinguismo: su concepción de lo absoluto, entendido como aquella instancia de dislución de las diferencias, como el reino del uniformismo. O sea que en este punto concreto del debate nos encontramos ante dos visiones de lo absoluto: el de Hegel en el «...que uno y lo mismo se hubiera configurado diferentemente», y el de Schelling: «la repetición amorfa de uno y lo mismo». El absoluto de Hegel es la unidad de la diversidad, es el absoluto que se enriquece con la diversidad, que gana en amplitud y detalle con cada nueva determinación que desde sí mismo se produce. El que critica de Schelling es un absoluto que reduce las diferencias a lo cuantitativo y en el que están borradas las diferencias, según lo cree él, en su filosofía de la identidad.

Mas para la adquisición de todo el rico contenido sobran las fórmulas preconcebidas y las articulaciones obligadas; están de más los añadidos impuestos a la brava o aquellas piezas que no encajan naturalmente o que no concuerdan con el ritmo propio del conjunto. De ahí que, ante estos artificios, sólo quede una vía como alternativa: hacer que el contenido emane del ser de la «cosa misma», pues ésta es la que puede mostrase en su ser, en sus detalles y momentos, en sus circunstancias y determinaciones. Su riqueza es el propio contenido que desde sí mismo brota y no es aquello apiñado de una manera artificial y externa con apariencia de diversidad y con aires de rigor y de

seriedad científica. Por eso la única fórmula apropiada que pretenda la máxima objetividad es: «la cosa misma»[160].

La pauta de todo conocimiento la da la «cosa misma»; ella misma en su plasticidad, en el juego de lo múltiple que de ella dimana, en la riqueza de lo policromático, en la polifonía de cada partícula en su resonar irradiado a la vida del todo. Pero todo esto ocurre desde el ser de lo absoluto mismo, en su absoluta inmanencia, para el cual sólo es exterior lo que él mismo pone provisionalmente, para luego superarlo en una unidad coherente y orgánica. Comprender esta inmanencia es también uno de los requisitos de la ciencia, porque la tarea verdadera consiste en «la realización de lo que se exige, o sea, la riqueza proveniente de sí misma y la diferencia de figuras que se determina a sí misma».

Lo que realiza el dogmatismo es, entonces, tan fácil y tan pobre, como son las ocurrencias arbitrarias en relación con el contenido y como escaso el resultado efectivo en correspondencia con lo que verdaderamente se exige en filosofía, o sea, la riqueza que brota de la cosa misma y que desde sí misma se determina. Los malabares que apenas bordean la cosa, hay que denominarlos, por consiguiente, como se merecen: monocromático formalismo (*einfarbiger Formalismus*), pues éste sólo alcanza a distinguir la materia y a aprovechar los recursos intelectuales ya elaborados y conocidos. Y contra este formalismo expresa Hegel la más fuerte invectiva y mantiene la más radical distancia.

---

160 «Formalismo y esquematismo, olvido de la diversidad de la vida, abstracciones del entendimiento, dogmatismo de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal, invenciones arbitrarias: ¿cómo pueden evitarse todos estos defectos? Retornando a la *cosa misma*». Ibíd. P. 58.

Párrafo 16

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstrakte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß in ihr unbefriedigt zu sein, eine Unfähigkeit sei, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Wert des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Wert zugeschrieben und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für spekulative Betrachtungsart gelten. Irgendein Dasein, wie es im *Absoluten* ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem A = A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies Eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, – oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis. – Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen

klar geworden ist. – In der Rücksicht, daß die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letztern erleichtert, ist es dienlich, das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bei dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hindernis für das philosophische Erkennen ist.

Con eso afirma él[161] *como lo absoluto esta monotonía y la generalidad abstracta; él asegura que estar insatisfecho en ello, es una incapacidad para apropiarse del punto de vista absoluto y mantenerse firme en él. Si antes bastaba la posibilidad vacía de representarse también algo en otra forma para refutar una representación, y si esta mera posibilidad, el pensamiento general, tenía también todo el valor positivo del conocer real, entonces aquí vemos atribuido todo valor igualmente a la idea general en esa forma de la irrealidad y valer como modo de consideración especulativo la disolución de lo distinto y lo determinado, o más bien el lanzamiento de lo mismo en el abismo de lo vacío,* [lanzamiento] *que no se desarrolla más ni se justifica en él mismo. Considerar cualquier existencia como está en lo* absoluto *no consiste aquí en nada distinto que en lo que se dice de ella, incluso lo que se habla de ella ahora como de un algo; no obstante en lo absoluto, en el A=A, no se da absolutamente algo así, sino que allí todo es uno. Contraponer ese saber único, de que en el absoluto todo es igual, al conocimiento diferenciante y realizado o que busca y exige realización, – o hacer pasar su* absoluto *por la noche*

[161] El formalismo.

en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos[162] *es la ingenuidad del vacío en conocimiento. El formalismo que ha acusado y despreciado la filosofía de la época moderna y que se volvió a dar en ella misma no desaparecerá de la ciencia, aunque se conozca y se sienta su insuficiencia, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta se haya vuelto plenamente claro sobre su naturaleza. –En atención a que la representación general facilita la ejecución si aquélla precede a lo que es un intento de ella, es útil indicar aquí lo aproximado de la misma, con la intención al mismo tiempo de alejar en esta coyuntura algunas formas cuyo hábito son un obstáculo para el conocimiento filosófico.*

Este párrafo guarda una expresa concatenación con el anterior y se mantiene en la crítica a la desviación filosófica que Hegel denominó monocromático formalismo y que en éste llama monotonía (*Eintönigkeit*) y universalidad abstracta (*abstrakte Allgemanheit*). El error capital de esta desviación estriba en no realizar el trabajo meticuloso que requiere el entendimiento, en la incapacidad real para ofrecer el contenido científico en relación con la filosofía, cuyo objeto no es otro que lo absoluto. Ya ha advertido Hegel que la segunda corriente en pugna, la de los formalistas o racionalistas pasan inmediatamente a la universalidad y a la divinidad, en cuanto que la razón equivale a lo absoluto, como ya lo había afirmado el mismo Schiller[163]. De ahí que la polémica

---

[162] Literalmente debería traducirse «la noche… en que todas las vacas son negras»

[163] «La razón, como sabemos, se da a conocer en el hombre exigiendo lo absoluto (lo que se fundamenta a sí mismo, y lo necesario) y, dado que el hombre no puede satisfacer esa exigencia en ningún estado de su

tenga que centrarse en torno a la manera como se concibe la naturaleza del absoluto. Es decir, el problema principal no está referido aquí a la existencia o no del absoluto o a las posibilidades o imposibilidades para aprehenderlo, cuestiones en torno a las cuales discute con otros filósofos y en las que hay una identidad básica con Schelling, sino a cómo se concibe ese absoluto, a cuál es su naturaleza y cuál es la forma verdadera de comprensión de él.

Y aquí el segundo partido que disputa la escena filosófica aparece claramente especificado por las tesis del líder espiritual: Schelling. Pero como este filósofo mantenía unas relaciones entrañables con Hegel, apenas es obvio que éste tuviera que ser prudente en la discusión, pero sin dejar de exponer tesis definidas e insobornables. No obstante, siempre será sugerente la pregunta: ¿Contra quién se enfrenta Hegel? ¿Contra Schelling o contra sus discípulos malinterpretadores de la doctrina de su maestro?

El contenido de este párrafo y muchos otros elementos textuales del Prólogo ofrecen bases para considerar que el contradictor en estas cuestiones se presenta claramente tipificado por la especificidad teórica que caracteriza su posición. Claro está que esto de ninguna manera quiere decir que Hegel esté interesado en desconocer los méritos de Schelling, cuando sabe muy bien que ha bebido de su fuente. En la confrontación contra el idealismo subjetivo y contra Kant, su alianza con Schelling ha permitido esclarecimientos básicos; sobre todo han rescatado nuevamente la posibilidad del conocimiento del absoluto, después de esa

existencia física, se ve obligado a abandonar por completo la materia y a remontarse, desde una realidad limitada, hacia las ideas». SCHILLER. Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre. P. 323.

dura cuña que Kant le ha puesto a la filosofía, al derivar como conclusión definitiva el criterio de la imposibilidad del conocimiento de lo incondicionado por vía de la razón pura, para después circunscribir dicho conocimiento a un mero postulado de la razón práctica. Superar este punto de vista ha permitido entrar en el campo de la filosofía especulativa con otras esperanzas y, en ese aspecto, como en muchos otros, Schelling ha cumplido un digno y protagónico papel y por eso estuvo en el pináculo de la gloria mucho antes que Hegel. Por los múltiples aportes que ofreció, Hegel no podía desconocer ni infravalorar la filosofía de Schelling[164]. Sin embargo, hay puntos de vista de este pensador que a Hegel definitivamente no le satisfacen, y ante los cuales se muestra como un radical antagonista. Tal es el caso de sus diferencias en torno al modo de aprehensión de lo absoluto y frente a la naturaleza de éste.

Podemos decir que los virajes de Schelling en filosofía, en la esencial discusión entre idealismo y realismo, han implicado desplazamientos antagónicos, por los cuales este pensador no ha mantenido una posición coherente y firme. Así en su filosofía de la naturaleza, de inocultable herencia romántica y con la clara motivación de ir más allá del idealismo subjetivo de Fichte, ha puesto a depender lo subjetivo

---

[164] "Sin embargo, la historia de la filosofía no podrá considerar nunca la teoría de Schelling como una extraña anomalía en la trayectoria general del espíritu, como algo que es posible dejar a un lado. También en ella se traslucen, por debajo de todos los velos, oscuridades y envolturas, los problemas generales y fundamentales que son decisivos en cuanto a la metodología de la ciencia de la naturaleza y del espíritu y también, por tanto, en cuanto a la metodología del pensamiento filosófico". CASSIRER, Ernst. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. Traducción de Wenceslao Roces. México : Fondo de Cultura Económica, 1979. P-p. 344-345. Vol. 3.

de lo objetivo, a la manera de un emerger de la conciencia a partir de la naturaleza, mediante un proceso gradual regido por una polaridad de fuerzas, tesis que colocaría su doctrina muy próxima del materialismo filosófico. Tal es el punto de vista que ha venido trabajando en *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sobre el alma del mundo* (1798) y *Primer esbozo de filosofía natural* (1799). Por el contrario, en su *Sistema de idealismo trascendental* (1800) ha sustentado la tesis opuesta, cercana al idealismo subjetivo de Fichte, de que es el yo el fundamento de la naturaleza, punto de vista con el cual profesaría un clásico idealismo. Sin embargo, Schelling con estos desarrollos lo que ha hecho es dar un rodeo para arribar a una filosofía de la identidad, sustentada en su obra *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), de consecuencias bastante formalistas, que es el problema que produce aquí en Hegel ese particular distanciamiento.

La filosofía de la identidad de Schelling incorpora como válidas, tanto la tesis idealista como la materialista, para desembocar en la conclusión de que lo que une a estas corrientes diversas es lo que subsiste en el fondo: el absoluto mismo. Lo absoluto no es ni lo subjetivo ni lo objetivo, sino su identidad, su indiferencia. En el *Bruno*, por ejemplo, se presenta el siguiente diálogo: «BRUNO: Sigamos indagando acerca de éste [la oposición idealismo-realismo] que es el más alto de los secretos. ¿No hemos dejado establecido ya antes que el absoluto mismo no es ninguno de los opuestos sino pura identidad y que no es nada más que él mismo, a saber por completo absoluto? // LUCIANO: Ciertamente»[165].

[165] SCHELLING. Bruno. P. 115.

También de las proposiciones que defiende Schelling en su *Filosofía del arte*, podemos entresacar de la explicación de la segunda proposición el cotejo que hace de la identidad del espacio con la identidad del absoluto que propone, comparación que para el examen de este párrafo resulta ilustrativa:

> […] por ejemplo, largo es igual al espacio, ancho es igual al espacio, alto es igual al espacio, pero el espacio mismo, precisamente por esto, no es especialmente nada de todo esto, sino sólo la absoluta identidad, la afirmación infinita, la esencia de todo ello. También así: Dios no es nada en general, sino sólo lo que es en virtud de la afirmación infinita; por consiguiente, Dios, como el afirmador de sí mismo, como afirmado por sí mismo y como indiferencia, es sólo a su vez por la afirmación infinita de sí mismo.[166]

En idéntico sentido afirma en la proposición sexta que: «Lo absoluto no es en sí ni consciente ni inconsciente, ni libre ni forzado o necesario»[167]. De ahí que el saber de lo absoluto necesite instalarse en esta identidad y aprehenderla mediante una escueta intuición intelectual[168], como si esa identidad subsistente se nos ofreciese a nosotros de una manera indubitable, así como ocurre con el *Cogito*

---

[166] SCHELLING, F. W. J. Filosofía del arte. EN: Antología. Edición de José L. Villacañas Berlanga. Barcelona: Ediciones Península, 1987. P. 185.

[167] Ibíd. P. 187

[168] «BRUNO: Así pues, la unidad del pensar con el ser es absolutamente tan sólo en la idea y en la intuición intelectual, de hecho o en la realidad es siempre sólo relativa. // LUCIANO: Esto es claro». SCHELLING. Bruno. P. 117.

cartesiano. Y es precisamente la posesión de tal intuición intelectual, según Schelling, la que habilita a alguien para moverse en el punto de vista trascendental, pues se puede carecer de tal órgano, así como, igualmente piensa Novalis que a alguien le puede fallar una parte del cuerpo, lo que lo inhabilita radicalmente para el funcionamiento de un sentido[169]. Convencido de tal imprescindible requisito para el filosofar, sostiene Schelling:

> Así pues, el filosofar trascedental ha de estar acompañado constantemente por la intuición intelectual: toda pretendida incomprensión de ese filosofar no tiene su fundamento en su propia incomprensibilidad sino en la carencia del órgano con el cual ha de ser comprendido. Sin esta intuición el filosofar no tiene base alguna que sostenga y apoye el pensar; esa intuición // es lo que en el pensar trascendental toma el lugar del mundo objetivo y al mismo tiempo conduce, por así decir, el vuelo de la especulación[170]

Es bastante posible que tenga que ver con este problema lo que enuncia Hegel al comienzo de este párrafo, cuando afirma: «él [formalismo] asegura que estar insatisfecho en ello, es una incapacidad para apropiarse del punto de vista absoluto y mantenerse firme en él».

---

[169] «A pesar de todo lo que se pueda decir a un ciego acerca de la luz, los colores y las formas, no aprenderá a ver. Asimismo, nadie ha de comprender la naturaleza si no posee el órgano necesario, el instrumento interior que crea y analiza». NOVALIS. Los discípulos en Sais. Edición de Félix de Azúa. Madrid: HIPERIÓN, 1988. P. 63.

[170] SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P-p. 177-178.

Las diferencias entre lo subjetivo y lo objetivo, tanto en la filosofía de la naturaleza, como en el idealismo trascendental, son, para Schelling, de grado, puramente cuantitativas. Esto es lo que tratará de condensar mediante la fórmula siguiente, de la cual nos informa Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

$$\frac{A+ = B \qquad A = B+}{A=A}$$

Schelling adopta, pues, un formulismo matematizante, al cual, lo mismo que a la anatomía, parece que fue muy dado. ¿Qué significa dicha fórmula? Y hay que hacer explícito su significado, porque su sentido específico no es expreso[171]. En ella tenemos una razón matemática, en cuyo numerador se presentan dos términos idénticos: A=B, pero diferenciados por un + que está determinando en el primer caso a A+, y en el segundo a B+. A+ = B significa que el objeto determina al sujeto; por el contrario, A = B+ significa que el sujeto determina al objeto. Es decir, en un caso es más objeto que sujeto; en el otro, es más sujeto que objeto. Mas estas diferencias en su tendencia hacia el centro se van disipando hasta encontrarse en su estado puro, en la pura identidad A=A, que es la naturaleza propia de lo absoluto y que es la conclusión que expresa el denominador. Pero como este absoluto es pura identidad

[171] Además de la explicación matemática hay que tener en cuenta que tal fórmula puede asimilarse a un imán con sus dos respectivos polos contrarios, referente éste que también está en consonancia con la influencia que en Schelling igualmente tuvo la ciencia natural y especialmente los conceptos de organismo y de polaridad magnética.

y no es ni sujeto ni objeto, este absoluto es para Hegel un absoluto monótono e indeterminado.

Un absoluto en el que la diferencia se reduce a lo no esencial, en el que prima la indiferencia, simplemente A=A, como ya antes Fichte había hablado del Yo=Yo, aunque Fichte no se queda en la pura identidad, por lo cual esta tesis filosófica de Schelling también le produce a aquel filósofo un franco enfado[172]. Este absoluto schellinguiano y su conocimiento corresponden, entonces, a una vaguedad general indiferenciada[173], muy distinta del absoluto hegeliano que es determinado y desarrollado, y de su conocimiento que también es determinado y desarrollado. Por eso Hegel compara, al inicio de este párrafo, el punto de vista de Schelling con una manera de proceder en filosofía,

---

[172] «[El autor es] una cabeza por entero enferma, sin sentido para la verdad, sin reflexión, sin arte lógico ni dialéctico; dicho brevemente, en un sentido filosófico es, en todo respecto, un pobre pecador. ¿Quién? ¡Schelling! ¿Qué escrito? El sistema de la identidad, que ha iniciado la nueva revolución. ¿Quizá desde entonces lo ha fundamentado mejor y de otro modo?». FICHTE, Johann Gottlieb. Doctrina de la ciencia 1811. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: AKAL, 1999. P-p. 72-73.

[173] «La identidad puede, pues, llamarse lo "absoluto"; y Schelling la llama así. Lo absoluto es precisamente aquello que el yo ha tratado de ser a través de todo el desarrollo. Lo absoluto, como Schelling sostiene ahora paradójicamente, no es ni el sujeto ni el objeto, sino esencialmente, según él mismo señala, la "indiferencia", o, como podría decirse mejor, la unidad esencial de ambos. Su forma es la del sujeto frente al objeto, la del empeño frente al ideal, la del acto frente al hecho, la de la cosa alcanzada frente a la finitud y la lucha. Pero en sí mismo es más bien el centro hacia el cual apuntan todas esas diferencias. Su raíz está en lo inconsciente; su flor está en el esfuerzo humano. Su naturaleza une e identifica completamente el principio consciente e inconsciente». ROYCE, Josiah. El idealismo moderno. Traducción de Vicente P. Quintero. Buenos Aires : Ediciones Imán, 1945. P-p.163-164.

que, para validar un conocimiento y para refutar a otro, sólo se contentaba con tener una representación general, la cual se hacía valer como si con ella ya se poseyese toda la verdad y como si fuese el conocimiento real: «Si antes bastaba la posibilidad vacía de representarse también algo en otra forma para refutar una representación, y si esta mera posibilidad, el pensamiento general, tenía también todo el valor positivo del conocer real, entonces aquí vemos atribuido todo valor igualmente a la idea general en esa forma de irrealidad…». Y lo grave no es solamente que tal concepción se mantiene en un equivocado punto de vista, vacío de contenido, sino que también insiste dogmáticamente en que esa es la posición correcta y que es a la que hay que atenerse en filosofía; es decir, no sólo es errática, sino descalificadora, frente a las posiciones que no son condescendientes con esa monotonía.

¿Cuáles son los inconvenientes teóricos, para Hegel, de este tipo de absoluto? Este absoluto reduce las diferencias a lo meramente cuantitativo, negando la diversidad cualitativa de las determinaciones. Por eso dice Hegel, censurando aquella tesis: «... aquí vemos atribuido todo valor igualmente a la idea general en esa forma de la irrealidad y valer como modo de consideración especulativo la disolución de lo distinto y lo determinado»; y, por eso también, en el estudio que realiza en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, le formula a Schelling esta objeción: «La diferencia cuantitativa no es una verdadera diferencia, sino una relación totalmente externa».[174]

[174] HEGEL. Leccciones sobre la historia de la filosofía. P. 501. Vol. 3

Este mundo de lo indeterminado es el del hastío y el de la monotonía de un total vacío, es el ser de un absoluto que no es más que la repetición de lo mismo, sin riqueza ni diversidad real, como el reino de la negación de la vida, vida que es para Hegel de por sí abundante y diversa. Ese absoluto sería la negra espesura de la indistinción total[175]. A esta esquematización de la vida corresponde precisamente todo esfuerzo de simplificarla con cómodas fórmulas algebraicas, que viciadas de una identidad sin diferencia efectiva, se quedan, como lo puramente matemático, en la muerta identidad. El cargo que le formula Hegel a Schelling es que este pensador se ha dejado arrastrar por el método geométrico spinozista para ser aplicado a la idea filosófica, método que es una forma inapropiada para el objeto de la filosofía: el absoluto.

Y aquí se nos antoja una interpretación que explicaría por qué le resulta intolerable a Hegel el absoluto profesado por Schelling, del cual este pensador borra las diferencias cualitativas. Así, pues, consideraría Hegel que en

---

[175] A un pasaje como el siguiente podría estar refiriéndose Hegel en su crítica: «La pura condición de absoluto por sí es necesariamente pura identidad también, pero la forma absoluta de esta identidad es ser al mismo tiempo, de forma eterna, sujeto y objeto; esto podemos presuponer que ya está demostrado. No lo subjetivo u objetivo en este acto de conocimiento eterno como tal es la condición de absoluto, sino aquello que es la misma esencia de ambos y que precisamente por ello no se ve enturbiado por ninguna diferencia». SCHELLING. Lecciones sobre el método de los estudios académicos. P. 127.

«Si captamos entonces lo absoluto como aquello que es en sí pura identidad, pero que es al mismo tiempo, como tal, el ser necesario de ambas [partes], entonces hemos captado el Punto de Indiferencia de la forma y la esencia, aquel del que fluye toda ciencia y todo conocimiento». Ibid. P. 127.

la frontera donde se borran las diferencias cualitativas, el absoluto como que trata de resumirse en uno de los dos lados, tiende a asumir un definido monismo, a ser, en esencia, o ser o concepto, aunque sea también lo otro; pero lo otro es supeditado y subordinado, y por eso es esencialmente o materia o pensamiento. Schelling da la impresión de inclinarse a darle una sustantividad material al absoluto, por lo cual entre materia y pensamiento no existe esa franca distancia, máxime cuando, como es su caso, se acepta que puede actuar de incondicionado la naturaleza, de la cual provendría genéticamente la conciencia. Este tipo de concesión es intolerable para Hegel, y por eso, en el marco del ajuste de cuentas con el romanticismo, considera que hay que volver al fundamento absoluto, que es el *Nous*, el *Logos*, la *Ratio*, etc., el fundamento propio de un verdadero idealismo. En este sentido, el papel que cumple la lógica en el sistema es el de ser el soporte ontológico de todo el sistema, porque lo lógico no es únicamente la lógica del ser, sino que son también las categorías preexistentes que después cobrarán ser y realidad en la naturaleza y en la historia.

En Hegel, por el contrario, la naturaleza tiene que supeditarse ónticamente, no puede adquirir el rango de autosuficiente; es más bien un derivado apéndice en el que se manifiesta la Idea; se podría hablar de la naturaleza, según el punto de vista idealista, como de una instancia imperfecta y vulgar por la que atraviesa el absoluto, para el cual la exterioridad, el devenir y la muerte son por él mismo requeridos, porque sin estos sería incompleto y por tanto no sería absoluto, pero en los cuales no alcanza su momento supremo. En tal sentido, las formas inferiores que pueda asumir el absoluto no pueden constituír ni su ontología definitiva, ni a más elevada, que se daría en su ser propiamente espiritual.

El examen exhaustivo del contenido lo ha sustituido Schelling con fórmulas sacras, con un álgebra del absoluto, que opuesta al «conocimiento diferenciante y realizado o que busca y exige realización...», disuelve las distinciones, para reducirlo todo a la indeterminación de lo difuso mismo. El destino del absoluto parecería estar guiado, entonces, por una lógica que no es más que una lógica de la nada, por la cual se escurre de sí toda su riqueza. El absoluto es un abismo vacío (...*in den Abgrund des Leeren*... –dice Hegel) en el que se arrojan todas las determinaciones. De ahí que cualquier existencia, como ser determinado (*Dasein*) o como un algo (*ein Etwas*), pierda todos sus contornos y matices especificantes en ese trasfondo que engulle y anula toda diferencia. En ese absoluto no parece haber cabida, entonces, para lo determinado y específico. La unidad indeterminada promulgada por Schelling y para cuya ejemplifificación acude a la imagen de la oscura noche[176] que debe convertirse en el conocimiento en claro día, es duramente criticada por Hegel, porque aquel filósofo no explica la derivación de la naturaleza y del espíritu de ese fundamento indeterminado primigenio, por lo cual tal doctrina puede censurarse porque representa un vacío en el conocimiento. A esa representación de lo absoluto como la noche Hegel le agregaría su propio componente mordaz aprovechando la expresión idiomática común «en la que todos los gatos son pardos», muy ilustrativa, por cierto,

[176] La imagen relativa a la noche, según la siguiente explicitación, es de Schelling: «La verdadera misión de toda la filosofía consiste, nos dice Schelling, en demostrar cómo aquella noche de lo absoluto se convierte, para el conocimiento, en día claro. [*Fernere Darstellungen* (§ IV), *Sämliche Werke*, t. II, pp. 403 s.]». CASSIRER. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. P. 304. Vol. 3.

porque inmediatamente invita a imaginar que en tal noche, así como ocurre en la densa oscuridad, todo lo que es algo (*Etwas*) y existencia (*Dasein*) desaparecen en sus determinidades y, como por arte de magia, se convierten en nada en la espesura de lo indiferenciado.

Sin embargo, Hegel llega a la conclusión de que a ese formalismo, que ya ha sido advertido y denunciado y que reincide con terquedad y que se resiste al desalojo como algo inconveniente en filosofía, sólo le vale en últimas, como justa oposición y programa alterno, que la filosofía desentrañe la naturaleza del conocimiento de la realidad absoluta, tarea que es la que justifica el mismo empeño hegeliano.

Hegel quiere poner de presente que la entidad del absoluto es diferenciada y que tiene sus niveles específicos que no se pueden olvidar. El mundo natural, no obstante toda su excelencia, se queda muy por debajo en posibilidades frente al espíritu, en el cual el absoluto asume su máxima fase de perfección y progreso. Es decir, no se puede perder de vista que el espíritu es historia, verdad, lenguaje, tragedia, autoconciencia, comunidad histórica, etc., determinaciones éstas que no se dan en la naturaleza como tal, por lo cual no es válido reducir íntegramente las diferencias a un substrato indeterminado, que sería ese seco absoluto.

Al final del párrafo se discurre sobre la cuestión siguiente. Aunque para Hegel es muy claro que la completa sistematicidad sólo se logra con la exposición científica completa, no quiere desaprovechar el espacio reflexivo que permite el *Prólogo* para ofrecer algunas consideraciones sobre una representación general, que no sólo facilitan el desarrollo de esa representación, sino que también permiten controvertir apreciaciones incorrectas que se convierten en un obstáculo (*Hindernis*) para el estudio filosófico. Y aunque, como el mismo Hegel reconoce que son apenas

criterios generales, no se debe dejar de advertir que son problemas medulares para la constitución del sistema hegeliano, pues, como nos podremos dar cuenta, con ellos nos presenta enseguida tesis capitales de su doctrina.

Párrafo 17

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die *Unmittelbarkeit des Wissens* selbst, als auch diejenige, welche *Sein* oder Unmittelbarkeit *für das* Wissen ist, in sich schließt. – Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hievon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist, teils aber ist das Gegenteil, welches das Denken als Denken festhält, die *Allgemeinheit* als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedne, unbewegte Substantialität; und wenn drittens das Denken das Sein der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.

Según mi comprensión, que debe justificarse sólo con la exposición del sistema mismo, todo depende de concebir y expresar lo verdadero no como substancia *sino igualmente como* sujeto. *Al mismo tiempo hay que anotar que la substancialidad incluye en sí tanto lo general o la* inmediatez del saber *mismo como también lo que es* ser *o inmediatez* para el *saber. –Si concebir a Dios como la única substancia indignaba a la época en la que se expresó esa determinación, en parte el fundamento para eso radicaba en el instinto de que allí la conciencia-de-sí únicamente desaparecía, no se conservaba; pero en parte es lo contrario lo que*

> *mantiene el pensar como pensar, la* universalidad *como tal, esa misma simplicidad o substancialidad indistinta e inmóvil; y si en tercer lugar el pensar une consigo el ser de la substancia y si comprende la inmediatez o el intuir como pensar, entonces depende si ese intuir intelectual no vuelve a recaer en la simplicidad inerte y si presenta la realidad misma de una manera irreal.*

El spinozismo estará siempre a la vista, si se capta el verdadero horizonte de la filosofía; ésta es la perentoria conclusión de Hegel y así parece que algunas eximias figuras del romanticismo alemán lo comprendieron. Este decisivo reconocimiento fraguó una irrestricta dependencia que obligó a varios filósofos de esa época a nadar en la sustancia única[177]. Claro que de igual manera que se convirtió en necesaria puerta de entrada a la filosofía, también fue piedra de escándalo y de agria polémica, avivada en ese tiempo particularmente por la divulgación de las *Conversaciones* de Jacobi con Lessing[178], sobre Spinoza. En Hegel es

[177] «Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes (t.I, p. 157), cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 285. Vol. 3.

[178] «LESSING. –Lo digo en otro sentido… El punto de vista en que se pone esa poesía [una poesía que le ha entregado Jacobi], es mi propio punto de vista… Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. Ἓν καὶ Πᾶν! No sé otra cosa. Por ahí se encamina esa poesía, y he de reconocer que me gusta mucho.

tan especialmente clara y decisiva su influencia que puede afirmarse que en las entrañas del programa hegeliano florece un spinozismo renovado.

Este párrafo 17 destila, pues, spinozismo. Sublima extracto spinozista, al mismo tiempo que expele una ácida y corrosiva emulsión antipositivista y que fermenta la propia doctrina hegeliana. Todo esto al mismo tiempo, unificado en una sentencia, de esas a las que Hegel nos tiene acostumbrados, de sapientísimo contenido y de apretada concreción oracular; de esas substanciosas expresiones que son reverberaciones de un único programa filosófico. La expresión es programática y para siempre mientras exista el hombre, diríamos desde hoy. Afirma Hegel: «Según mi comprensión, que se debe justificar solo con la exposición del sistema mismo, todo depende de concebir y expresar lo verdadero no como *substancia* sino igualmente como *sujeto*». Lo enunciado pone en juego muchos elementos y relaciones, no obstante, debemos entresacar lo que es más decisivo para su interpretación: la unidad sustancia-sujeto y la verdad.

El concepto de sustancia como lo adopta Hegel tiene raigambre spinozista, pensador éste que es tal vez uno de los mejores que ha sabido darle concreción a la doctrina del *hen kai pan* (Uno y Todo). Tal concepto de sustancia hace alusión a la noción de unidad. Es lo uno en

---

YO. –Entonces estará usted de acuerdo con Espinoza.

LESSING. –Si he de invocar a alguien, no sabría hacerlo a ningún otro.

YO. –A mi no me cae mal Espinoza; ahora, ¡mala solución la que encontramos en su nombre!

LESSING. –¡Bueno! Si usted quiere… Pero, ¿conoce usted algo mejor?» LESSING, G. Ephraim. F. H. Jacobi sobre sus conversaciones con Lessing. EN: Escritos filosóficos y teológicos. Traducción por Agustín Andreu Rodrigo. Madrid: Editora Nacional, 1982. P-p. 362.

su identidad el sentido básico que se debe tener de esta sustancia única[179]. Esta identidad fundamental subrayada por Spinoza, como sabemos, tiene como punto de partida la noción oriental de sustancia y, a nivel inmediato, la necesidad de superar el dualismo cartesiano de las sustancias extensa y pensante, consideradas por el filósofo francés como antípodas. Para Descartes existen dos sustancias: el pensamiento y la extensión, que no sabe más que pegar exteriormente. Para Spinoza sólo exite una sustancia, que tiene como atributos el pensamiento y la extensión, y esa sustancia única es Dios. Spinoza se convierte en una nueva puerta de entrada a la metafísica y en vía de acceso hacia un declarado misticismo[180].

Mas hay que clarificar un asunto capital. Spinoza con el concepto de sustancia una lo que hace es darle una racional solución a ese enigma que ha estado tentando a los filósofos desde la antigüedad, cual es el de la relación entre el espíritu y la materia, esas dos entidades tan evidentes en su existencia y, espontáneamente, para quien trata de

---

179 «Así, en el pensamiento de la sustancia es dominante el principio de identidad, sin que ello obste a que la sustancia sea pensada en referencia esencial a los accidentes. La sustancia como sustancia tiene que ser pensada bajo la categoría de la identidad». HENRICH, Dieter. Hegel en su contexto. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1987. P. 88.

180 «Y si yo pongo un acento tan grande sobre Spinoza, no es realmente por una predilección subjetiva (cuyos objetos, más bien he tenido expresamente lejos) o para ensalzarlo como maestro de un nuevo despotismo; sino porque podía con este ejemplo expresar del modo más luminoso y evidente mis pensamientos sobre el valor y la dignidad de la mística y su relación con la poesía. Lo escogí por su objetividad a este respecto como representante de todos los otros». SCHLEGEL, F. Diálogo sobre la poesía (1800). EN: Poesía y filosofía. P-p. 124-125.

entenderlas, de textura tan diversa. Sobre este punto, podemos afirmar, por ejemplo, que ciertamente existe el sol real que nos calienta y nos alumbra; sin embargo, también tenemos en la cabeza la representación de ese sol. ¿Qué relación existe entre ese sol real y la representación que de él portamos en nuestro cerebro? ¿Cuál es la naturaleza de uno y de otra? ¿Son algo totalmente distintos, o tienen, a pesar de las apariencias diversas, una igual íntima esencia? Spinoza sostuvo que, en el fondo, son lo mismo el sol real y la idea de sol; una atrevida, imaginativa y audaz respuesta[181]; igualmente, una escandalosa herejía.

Sin embargo, el criterio de unidad funda otro concepto: el de la totalidad. Lo absoluto no es solamente lo uno subsistente a todas las cosas, sino el Todo, como lo único que hay, por fuera de lo cual no puede pensarse nada más, y por eso es esa totalidad la que encierra en sí la especificidad de sus mismas diferencias. Todas las posibilidades

---

[181] «Hacía ya mucho tiempo que el espíritu humano (todavía joven, vigoroso y recién salido de los dioses) se había perdido en mitologías y poemas sobre el origen del mundo y que las religiones de pueblos enteros se habían fundado sobre el conflicto entre materia y espíritu, antes de que un genio dichoso –el primer filósofo– encontrase los conceptos en los que todos los tiempos posteriores ataron y afirmaron los dos cabos de nuestro saber. Los mayores pensadores de la antigüedad no se atrevieron a superar esa oposición. Platón todavía contrapone la materia a Dios como un ser independiente. El *primero* que contempló conscientemente espíritu y materia como una única cosa, pensamiento y extensión únicamente como modificaciones del mismo principio, fue *Spinoza* . Su sistema fue el primer valiente ensayo de una imaginación fértil que pasó de lo infinito en la idea a lo finito en la intuición. Vino *Leibniz* y siguió el camino opuesto». SCHELLING. Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza. EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P-p. 77 -78.

de existencia y de verdad se agotan en dicha sustancia[182]. De ahí que diga Hegel que la sustancialidad encierra en sí (*...in sich schließt*) no sólo la inmediatez del saber como aquella inmediatez que es ser para el saber; es decir, contiene, al mismo tiempo, el concepto y el ser. En un pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* enunciará Hegel, con un lenguaje muy parecido, lo siguiente:

> En ella [en la filosofía] está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón –podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios– es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de su contenido: sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia.[183]

Con tal horizonte general, el que le determina la sustancia una, es con el que se compromete la filosofía. La filosofía, como saber del todo, tiene que realizar el reconocimiento

---

[182] Las siguientes reflexiones del estoico emperador Marco Aurelio debieron ser suficientemente atractivas para Hegel: «Todas las cosas se hayan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón». MARCO AURELIO. Meditaciones. Traducción de Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1997. Libro VII, 9

[183] HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1980. P. 43.

completo y atenerse exclusivamente a ella. Esta sustancia es el «espacio» de libertad máxima al que puede aspirar saber alguno. Ningún otro conocimiento puede realizar semejante sobrevuelo, porque, sin excepción, se fatigan, definitivamente, en cualquier punto parcial. Solo la filosofía es portadora de la ilimitada potencia para tareas de tan largo aliento. Todo el secreto de esta ilimitada potencia está en su capacidad negadora. Mas ya se advirtió, un poco antes, que de esa existencia en general, sobresale un atributo de ser de ella, en la cual toda ella misma, mediante ese específico atributo, realiza la tarea del conocimiento y de la verdad y se compromete, entre otras acciones, con el proyecto de la libertad.

Pero el spinozismo hegeliano es crítico frente a la unilateralidad. No hay que reivindicar solamente la sustancia, sino también el sujeto. ¿Cómo entender este sujeto? Podemos pensar que si con el concepto de sustancia se reivindica a Spinoza, con el de sujeto se enaltece a Descartes, Kant y Fichte. Y esto es cierto, en parte, pues con estos pensadores se destaca el elemento de la subjetividad, con el cual se va más allá de un cosismo que no tiene en cuenta el aspecto de la autoconciencia[184]. Sin embargo, debemos tener en cuenta otros elementos más en la noción de sujeto, especialmente en lo que concierne a su fundamento cristiano y leibniziano.

---

[184] «[…] la sustancia tiene que pensarse como sujeto, porque lo uno que subyase a todo es una actividad que es esencialmente conocimiento y, sobre todo, conocimiento de sí misma. Ese uno no es solamente cognoscible y fundamento de todo conocimiento, sino aquel uno real que está constituido por su autorrelación cognoscitiva. En este sentido es sujeto –pero no solamente sujeto, sino la realidad en su conjunto en cuanto sujeto y, en esa misma medida, es también sustancia». HENRICH. Hegel en su contexto. P. 79.

Veamos. Sujeto corresponde a espíritu como lo vivo. La sustancia viviente, dirá Hegel en el párrafo siguiente. Pero también tiene que ver con el espíritu uno, como *cabe si*. A este ser-cabe-si (*Bei-sich-sein*), que uno muchas veces pasa de largo en la lectura de Hegel, hay que darle la máxima importancia, pues con él Hegel reconcilia el ser en sí y el ser para sí, es decir, corresponde a lo absoluto mismo, como resultado, como espíritu que después de haberse alienado se reconcilia consigo mismo. Espíritu también corresponde al Trino y Uno del neoplatonismo y del cristianismo[185].

Sujeto corresponde, igualmente, a individualidad, por lo cual Hegel reivindica a Leibniz. Sustancia-sujeto corresponde a la unidad dialéctica Spinoza-Leibniz, o sea, la que se da entre lo universal y lo individual, relación ya avistada por Schelling. Pero es diferenciada esta individualidad de la que llama Hegel la «individualidad mala», en la cual cae Spinoza con su noción de modo y en la que cae el mismo Leibniz con su principio de individuación, remiso a encontrar identidad entre las mónadas, solamente explicada por la tesis de la armonía preestablecida. En Leibniz, el concepto de individualidad es el comienzo y el fin de su sistema, como lo había examinado Jacobi. La «individualidad mala» es aquella que está desgajada de la dialéctica entre lo universal y lo particular[186], dialéctica por la cual lo particular y lo individual

---

[185] «La sustancia de la filosofía spinozista es solamente una sustancia rígida, no es aún el espíritu; no es aún en ella cabe sí. Y tampoco Dios es aquí el Espíritu, porque no es el Dios Trino y Uno». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 309. Vol. 3.

[186] «Pero no reconoce como lo esencial el modo, al que corresponde lo individual, o no ve en él un momento de la esencia misma en la esencia, sino que desaparece en la esencia o no se eleva a concepto». Ibid. P. 290.

se derivan por autoproducción de la misma sustancia, cuestión que no se presenta en el caso de Spinoza, porque en su sustancia no hay actividad, y porque en ella lo particular y los singular están, simplemente, puestos, por lo cual advierte Hegel: «Pero Spinoza no pone de manifiesto cómo estas dos cosas [pensamiento y extensión] brotan de la sustancia una; ni demuestra tampoco por qué solamente pueden ser dos»[187]. Sin embargo, en este examen hay que hacer notar también un aspecto del que Hegel es muy consciente, pues especifica claramente el contrate entre la rigidez de la sustancia spinozista y la vivacidad de la mónada leibniziana, cualidad ésta que celebra Hegel, pues sujeto también equivale a autoactividad[188].

Sujeto también hay que considerarlo en lo que concierne a la autoconciencia. El sujeto es el individuo, quien en Spinoza es devorado por la Sustancia absoluta, y es también el individuo consciente de sí en unidad con la esencia. Este carácter de lo individual equivale a la personalidad[189]. Sujeto asimismo equivale a libertad, bastante extraña a Spinoza, pues como dice Hegel: «Falta en él la forma infinita, la espiritualidad, la libertad»[190].

---

[187] Ibid. P. 293.

[188] "Ahora bien, estas mónadas de que hablamos no son algo simple y abstracto de suyo, como los átomos vacíos de Epicuro, los cuales por ser lo indeterminado de suyo sólo pueden recibir y reciben su determinación, cualquiera que ella sea, de su agregación. Las mónadas son, por el contrario, *formas sustanciales*, expresión excelente, tomada de la terminología de los escolásticos (v. *supra*, p. 132), puntos metafísicos alejandrinos (v. *supra*, pp, 59 s.); son las *entelequias* de Aristóteles concebidas como actividad pura, sean cuales fueren las formas que en ellas se manifiesten (v. t. II, pp. 256 y 294)". Ibid. P. 344. Vol. 3.

[189] Ibid. P. 308.

[190] Ibidem

Sin embargo, como queda consignado en la sentencia, lo verdadero es tanto lo uno como lo otro. Esta verdad está dada por el vínculo ontológico formal entre sustancia y sujeto, como momentos de la misma unidad en que lo absoluto se realiza, unidad en la que todo es de una manera lógica y necesaria, determinaciones estas de las cuales el sujeto toma conciencia y expresa en el concepto, y por las cuales el mismo ser es concepto realizado. La intención de Hegel con esta fórmula, que armoniza sustancia y sujeto, parece ser la de colocar en el programa filosófico supremo la determinación subjetiva como algo también absolutamente necesario a su campo, y, además, coronar al sujeto como lo más extraordinario de ese campo, porque es a través de él como lo absoluto puede ser autoconciencia y espíritu. Es decir, el hecho histórico evidente es que tal absoluto se ha plenificado en esa unidad, ha logrado su forma más desarrollada como entidad extendida a la unidad de ser y concepto, y, por eso, queda desvirtuado cualquier cosismo del absoluto u ontologismo positivista para el cual lo verdadero sería el mero objeto validado en los límites de su constitución necesaria y de su independencia ontológica.

En el interior mismo de la filosofía se ha desatado un conflicto entre verdaderos, una especie de competencia entre dos versiones fundamentales, ya que mientras unos ponderan el lado del objeto, otros reivindican la esfera del sujeto. Así, frente a las posiciones meramente ontologistas que reivindican como lo verdadero lo puramente objetivo, el mundo, por ejemplo, desde el suelo firme al que se arriba con el cartesianismo se ha introducido en filosofía una aguda confrontación, ya que Descartes ha aquilatado como ser verdadero el es del pensamiento, la esfera de la subjetividad, del yo. Pero como para Hegel la verdadera filosofía no se puede circunscribir a la unilateralidad contrapuesta,

pues lo verdadero hay que considerarlo tanto lo uno como lo otro; lo verdadero es su unidad. En esta parte nos podríamos hacer eco de la famosa fórmula de Hegel entre lo racional y lo real, expresada aquí con otras palabras. La sustancialidad labra su existencia en dos direcciones: en la inmediatez de sí misma, ya que ella como lo único existente no tiene ninguna mediación con algo otro fuera de ella; ella es lo inmediato en la multiplicidad de sus propias mediaciones. Pero, igualmente, ella es para sí, no sólo el ser, sino el ser de su propio saber y el saber de su propio ser; es decir, el concepto como ser inconsciente y el concepto como ser consciente. De ahí que sostenga Hegel lo siguiente: «Al mismo tiempo hay que anotar que la substancialidad incluye en sí tanto lo general o la *inmediatez del saber* mismo como también lo que es *ser* o inmediatez *para el* saber». Es decir, estamos en la inmediatez misma del absoluto[191], en la inmediatez de sus dos determinaciones, su ser y su saber, así para comprenderlo cabalmente haya que examinarlo en su historicidad, lo que equivale a considerarlo en sus propias mediaciones.

Mas Hegel también en este mismo párrafo nos precisa algunos criterios por los cuales se reaccionó contra la filosofía de Spinoza, a veces con tanta indignación, pero sin mucho fundamento racional, pues sólo se hizo por instinto (*Instinkt*). Destaca, entre ellos, los dos siguientes. En primer

---

[191] Cuando Hegel habla del absoluto se refiere a él en su presencia inmediata. Kant ha postergado indefinidamente la presencia del absoluto, al pensarlo como la más distante imposibilidad, como algo totalmente lejano. Hegel, por el contrario, lo tiene ante sí en la realidad misma de la naturaleza y de la historia humana, porque después de haberse alienado el concepto, la idea absoluta no tiene otra realidad que estas dos instancias de existencia.

lugar, la crítica que sostiene que con la idea de sustancia única no se mantiene ni conserva la autoconciencia, sino que ella se socava y perece. La noción de sustancia, según los detractores, cosificaba mucho a Dios y sacrificaba su autoconciencia. En segundo lugar, se objeta lo contrario, en cuanto la fijeza que asume la universalidad como tal (*die Allgemeinheit als solche*...) no es sino «esa misma simplicidad o substancialidad indistinta e inmóvil», dice Hegel. Entender el pensamiento como esa universalidad o universalidad como tal, simplemente quiere decir en su formulación reiterativa, que se niega la determinidad, y que ese pensamiento así considerado, sin la dialéctica de lo contradictorio, corresponde a la simplicidad y a una sustancialidad indiferenciada e inmóvil (*ununterschiedne und unbewegte Substantialität*). Su inmovilidad está, pues, determinada por su propia estructura lógica que excluye desde sí el inmanente dinamismo que brotaría de una lógica basada en la contradicción entre lo universal y lo singular, o a una lógica del ser que, superando su exclusiva simplicidad, se torna en la nada y se reconcilia con la nada.

Además, Hegel hace alusión a un tercer punto del que, aunque militante del spinozismo que es él, decide zafarse. Este tercer punto de vista cuadra muy bien con lo que ha hecho Schelling al unificar el pensamiento con el ser de la sustancia, pero captados únicamente en la inmediatez, unilateralidad por la cual cae en las mismas imperfecciones teóricas de la filosofía de Spinoza. Schelling se mantiene en el dogmatismo espinozista, a pesar de haber proyectado su superación, así como, por ejemplo, lo expresa en su obra *Filosofía y Religión*, de 1804: «Los últimos ecos de la antigua y auténtica filosofía fueron percibidos por Spinoza: pienso que él recondujo la filosofía a sus propios objetos, aunque no evitó adoptar la apariencia y el colorido más llamativo

de un dogmatismo, aunque distinto al sistema dominante entonces»[192]. Sin embargo, Hegel refuta esa apariencia de verdadera superación del spinozismo emprendida por Schelling en la medida en que la intuición intelectual, como forma de aprehensión del absoluto, cae en la misma indiferente simplicidad, en la carencia de la mediación con todas las consecuencias que su alejamiento conlleva, problema que trabajará un poco más adelante en este mismo *Prólogo*. Schelling también pecará, pues, de unilateralidad manifiesta, por lo menos en lo que se refiere a la simplicidad abstracta o simplicidad inerte (*träge Einfachheit*), que conduce a la proclamada identidad vacía y al entumecimiento de la sustancia absoluta carente de vida. Schelling no le ha puesto reparo fundamental a la filosofía de Spinoza, no le ha colocado el verdadero pero (*aber*), que no es otro que comprender la sustancia como real, es decir, viviente. Esto significa que Schelling expone (*darstellt*) la realidad de una manera irreal, porque rehúsa reconocer las necesarias mediaciones pertenecientes a lo absoluto, que es lo verdaderamente real, en su verdadero ser real. La tarea propiamente científica corresponde, por tanto, a aprehender (*auffassen*) y exponer (*ausdrücken*) lo absoluto como sustancia-sujeto, o sea, como sustancia viviente, para no caer en las fatales consecuencias de la intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*), de no poder ser verdadero discurso significativo de lo absoluto, como autoconciencia de lo absoluto en su ser y su verdad.

---

[192] SCHELLING. Filosofía y religión. EN: Antología. P. 248.

Párrafo 18

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche - ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.

La substancia viviente es además el ser que es en verdad sujeto *o, lo que significa lo mismo, que es en verdad real, sólo en cuanto que ella es el movimiento de ponerse-a-sí-mismo o la mediación del volverse-otro consigo misma. Como sujeto, ella es la* simple negatividad *pura, justamente por eso la escisión de lo simple; o la duplicación contrapuesta que es de nuevo la negación de esta diversidad indiferente y de su contraposición: lo verdadero es únicamente esa igualdad* que se restablece *o la reflexión de ser-otro en sí mismo –no una unidad* originaria *como tal o* inmediata *como tal. Es*[193] *el devenir de sí mismo, el círculo que ha supuesto su final como su meta y lo tiene*[194] *como principio, y que sólo es real mediante el desarrollo y su final.*

---

[193] Lo verdadero.

[194] El final.

Pero la sustancia spinozista hay que fluidificarla, por eso habla Hegel de la sustancia viviente. No es solamente sustancia viva, sino viviente (*die lebendige Substanz*), porque la vida le pertenece en acto, ya que ésta es su cualidad siempre presente. Este carácter de lo viviente no podía ser avistado por Spinoza ya que el gran defecto de su doctrina fue la seducción por el método matemático, el cual, por su rigidez deductiva basada únicamente en la igualdad y por los límites propios de este saber, no puede explicar la estructura dinámica de lo absoluto. Schelling, en su esfuerzo de rehabilitar las tesis de Spinoza, también cae en esta tentación matematizante. En la versión general que da de Schelling, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel deja este punto claramente especificado:

> En la primera de las dos obras citadas, en la *Revista de física especulativa*, Schelling evoca de nuevo, y es el primero que lo hace, la Sustancia de Spinoza, la esencia simple absoluta, partiendo justo de la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Schelling emplea aquí, para ello, lo mismo que hiciera Spinoza, el *método geométrico*: establece axiomas y luego principios a cargo de los cuales corre la prueba y de los que salen en seguida otros principios derivados, etc. Pero este método no es, en verdad, aplicable a la filosofía.[195]

[195] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 499. Vol. 3.

Sustancia y vida no se pueden separar, porque la vida es la propia mediación, como igualmente son inseparables los elementos del concepto como universal, singular y particular. De ahí que Hegel se refiera en el comienzo de este párrafo al «…ser que es en verdad sujeto», es decir, al ser eleático, pero fluidificado, interpenetrado por lo singular; con lo que quiere decir que no es el ser indeterminado de Parménides, sino personalizado. Hegel no le puede fallar al cristianismo, por lo cual dice: «La diferencia entre nuestro punto de vista y el de los filósofos eleatas sólo estriba en que el cristianismo hace que exista en el mundo moderno la individualidad absolutamente concreta dentro del espíritu»[196]. Esto significa no solamente que la sustancia absoluta debe transitar al rostro concreto y evidente de la persona, como lo hace el cristianismo con la figura de Cristo, sino que también la historia tiene que hacer racional el sentido de lo individual, como lo afirma y aquilata la sociedad burguesa.

Hegel, avistadas estas deficiencias, acude, entonces, a la vibración que suscita la mediación, a la contradicción como fundamento vital. Es decir, la sustancia una no sólo hay que comprenderla como una entidad única en la propia autonomía de su exclusivo ser para sí, como totalidad que no necesita acudir más que a sí misma para su existencia –aquí la sustancia viviente en su significación especulativa absoluta como *causa sui*[197] –, sino que hay que

[196] Ibid. P. 285. Vol. 3

[197] «Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse,

interpretarla como la total autosuficiencia para autodeterminarse en su propia dinámica. De ahí que haya que encontrar otra complexión del ser de lo absoluto, como forma esencial que explique el movimiento y el devenir; forma que, de una manera simplificada, es: desdoblamiento (*Entzweiung*) y superación de esa contraposición, o sea, reconciliación (*Versöhnung*). Hegel no nombra en este pasaje expresamente la palabra reconciliación (*Versöhnung*), como sí lo hace con escisión (*Entzweiung*) o con desdoblamiento contrapuesto (*entgegensetzende Verdopplung*), sin embargo, explícitamente habla de unidad restaurada o de igualdad restablecida (*wiederherstellende Gleichheit*), que puede considerarse como un equivalente de aquel primer concepto. Esta estructura es el profundo secreto del devenir del absoluto, su aliento vital. Además, ésta es la estructura del sistema hegeliano, que describe un movimiento circular desde el cual por su propia inmanencia, como correspondiéndole a su naturaleza, el absoluto se contrapone, se pone en lo otro, siendo él mismo, para luego recuperarse en su unidad en el tercer momento en que la unidad se restaura[198]. Todo este movimiento, así presentado, es la historia

---

levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el constraste y, al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación. La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita (v. *infra*, p. 289); y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil». Ibid. P-p. 285-286. Vol. 3

[198] «La trayectoria de la evolución es también el contenido, la idea misma, la cual consiste precisamente en que tengamos lo mismo y lo otro y en que ambas cosas sean una sola, que es la tercera, en cuanto que lo uno es en lo otro consigo mismo y no fuera de sí». Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 29. Vol. 1.

compendiada de lo absoluto y es, en resumen, el sistema del cual nos da Hegel en este párrafo una condensada visión panorámica.

Frente a la inmediatez de la intuición intelectual de Schelling y a la naturaleza bastante tiesa de su absoluto, lo que propone aquí Hegel, como alternativa para interpretar lo absoluto, es una unidad cientifico-ontológica, por la cual la filosofía es la exposición según las propias mediaciones del absoluto, en su historicidad real, en la cual la teleología y el desarrollo necesario hacen parte inseparable, tanto del ser del absoluto, como de su exposición. Por eso Hegel emprende la tarea científica, poseído de una clara visión histórica y de un definido idealismo por los cuales se distancia, tanto de la fascinación de Schelling por la inmediatez consecuencialmente ahistórica, como de su idea de la «unidad originaria», (*ursprüngliche Einheit*) que fue el fundamento absoluto que postuló el Proteo alemán para explicar la génesis del pensamiento y de la naturaleza. En tal unidad originaria, anterior a su escisión, como unidad anterior a toda pluralidad, coexistirían ambos opuestos, como en un caos, donde todo está en uno y uno está en todo; caos que sería en ese estadio inicial la esencia interior del absoluto.

Hegel, por el contrario, se pondrá en una línea radicalmente idealista, en la cual lo originario no es otra cosa que el pensamiento puro, el *Logos*, cuya exteriorización en la naturaleza va a producir una radical mutación de sí, a pesar de seguir siendo el mismo absoluto. Mutación que hay que tomar en su debida importancia ya que determina una estricta demarcación ante el eclecticismo de Schelling y su claudicación materialista, al vaciar este filósofo, de verdadero sentido cualitativo, las diferencias entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero, para Hegel, las características nuevas que adquiere lo absoluto en su encarnación no son desdeñables

de ninguna manera, como no lo van a ser tampoco las diferencias entre el ser puramente natural y cualquier existencia cultural y espiritual. No es lo mismo la existencia que solamente existe en su estricta necesidad, como es el caso de lo natural, que no puede desviar su curso y por eso impera en él la exclusiva ley necesaria, que el *Dasein* autoconsciente, atormentado y libre. Naturaleza y espíritu son dos modos de ser radicalmente distintos, así pertenezcan al horizonte de la misma unidad sustancial.

La tarea de Hegel, a este respecto, consiste, entonces, en lo siguiente: frente al eclecticismo de Schelling, que lo coloca alternativamente tanto en una posición idealista como en un punto de vista materialista, reivindica el idealismo absoluto –aquí con la connotación fuerte del concepto idealismo–, al poner la Idea como el fundamento originario, la idea en sí y por sí que propone Hegel antecediéndo a la naturaleza y a la historia humana. De ahí la necesidad específica de la *Ciencia de la Lógica*, la cual brota tanto de una necesidad lógica como de una necesidad ontológica, en cuanto lo que se requiere es explicitar el *ontos* originario, el cual es lógico por ser la idea originaria en su existencia, el puro concepto. Por eso el sistema comienza con la *Ciencia de la lógica*, como doctrina de la prístina ontología que precedió al mundo y a la historia; *Ontos-Logos* del cual deviene la naturaleza[199]. Esta militancia hegeliana en el idealismo absoluto es lo que explica que la estructura del sistema hegeliano deba contener como primer elemento constitutivo una lógica. Así, pues, reprochándole a su adversario de marras, dice: «Pero el verdadero

---

[199] Esto es lo que llama Hegel en este párrafo la escisión de lo simple (*die Entzweiung des Einfachen*), que es el acto por el cual la idea crea lo otro, es decir, produce la naturaleza y el hombre (espíritu finito).

camino sólo podía encontrarse de un modo lógico, que es el que contiene el pensamiento puro; sin embargo, la consideración lógica es precisamente la que Schelling no alcanza nunca en su exposición»[200].

Lo verdadero no va a ser, por tanto, ni la unidad originaria al estilo de Schelling, ni una unidad inmediata –como tal–, que por este carácter sofoca toda dinámica, sino la unidad restituida, pero restaurada con toda la riqueza ganada en su despliegue. La historia misma es la que fecunda al absoluto en su riqueza de contenido, y la circularidad es la posibilidad de su propia realización. O sea que a la simplicidad del propio absoluto le corresponde el acto del propio negarse, actividad de negarse que se provee desde sí mismo, como insuflándose historia, al atravesar por la alteridad natural y humana, pero conservándose como sujeto, como el propio soporte de todos sus acontecimientos. Por eso el absoluto es sujeto, entendido aquí como esa infinita dinámica que se alienta desde sí constantemente, o sea, ese devenir dado por la simple pura negatividad (*reine einfache Negativität*). Y esta negatividad es el fundamento de toda motricidad, ya que, como se ha visto desde tiempos antiguos, la nada fecunda. El devenir se realiza por la demoledora acción de la nada que cohabita con el ser.

Así mismo al concepto de circularidad hay que darle toda la importancia que tiene en el sistema hegeliano, pues es el eslabón por el cual el absoluto alcanza su absolutidad. La trayectoria circular del absoluto corresponde a un movimiento de expansión que es a su vez un retorno hacia sí mismo; movimiento por el cual el salir de sí implica, por el

---

[200] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 491. Vol. 3.

grado de torsión que se establece desde el primer momento y por la constante de esa torsión que mantiene, un inevitable volver a sí mismo. El despliegue circular permite la culminación del proceso, su cierre; un cierre que ha suscitado muchas versiones en la interpretación de Hegel y múltiples ecos críticos, pero que en su pensamiento es una determinación decisiva para que la absolutidad y la infinitud del absoluto no sean cualidades, como ocurre en el caso del «infinito malo», siempre pendientes de actualidad, sino propiedades susceptibles de una real plenitud. De ahí que en el absoluto converjan desde el comienzo el tener una meta y el llegar a un fin. Hegel juega en este pasaje con dos conceptos que pone a coincidir en esta trayectoria del absoluto: *der Zweck* (fin, propósito, meta, intención, etc.) y *das Ende* (final, arribo, conclusión, etc.). Es decir, el absoluto tiene como propósito el arribar a un final; pero no propiamente finalizar en cuanto poner un fin a su existencia, disolverla en una nada, sino en cuanto que le es necesario tener un remate, como si la vocación interior (disposición subjetiva) de su proyecto fuese precisamente tener final, cabal cumplimiento (realización objetiva). Su fin-objetivo (*Zweck)* es su fin-término (*Ende*). Y el llegar a un final (*Ende*) es algo ya presupuesto (*voraussetzt*) desde el comienzo (*Anfang*), y presupuesto quiere decir que por una lógica interna lo que tiene comienzo, ya desde el mismo comienzo, tiene asegurado su fin.

La verdadera realidad de lo absoluto implica tanto su desarrollo (*Ausführung*) como el completo acabamiento, o sea, su final (*das Ende*). Para Hegel no es posible un absoluto que excluya las mediaciones de la historia, ni que su despliegue sea pura potencialidad al infinito («infinito malo») sin arribo a una firme actualidad. De ahí que la representación del círculo sea la más apropiada para ofrecer una imagen de este proceso de la sustancia viviente, o sea, de Dios vivo.

Párrafo 19

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An sich* ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies *Ansich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne, – daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung die Ausführung des erstern oder die Entwicklung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen, d.h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebensosehr als *Form* und im ganzen Reichtum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

La vida de Dios y el conocimiento divino puede, pues, enunciarse ciertamente como un juego del amor consigo mismo; esta idea cae en la edificación e incluso en la insipidez, si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. En sí, *esa vida es ciertamente la igualdad no opacada y la unidad consigo misma, para la que no hay ninguna seriedad con el ser-otro y*

con la alienación, así como con el sobreponerse a esta alienación. Pero este en-sí *es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de* ser-para-sí, *y con ello en general del automovimiento de la forma. Si se enuncia la forma como igual a la esencia, precisamente por eso es un equívoco opinar que el conocer se satisface con el en-sí o con la esencia, pero que puede ahorrarse la forma, –y que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen innecesarios la ejecución del primero o el desarrollo de la última. Precisamente porque la forma es tan esencial a la esencia como a sí misma, no hay que aprehenderla y expresarla meramente como esencia, es decir como substancia inmediata o como pura auto-intuición de lo divino, sino tanto como* forma *y en la riqueza total de la forma desarrollada; solamente así se aprehende y se expresa como lo real.*

Hegel no hace en su filosofía más que rondar el mismo «objeto» y contemplarlo desde el exterior; también sumergirse en él y aprehenderlo en su interioridad, para luego brotar proclamándose como el momento necesario en el que el mismo absoluto se interpreta a sí mismo de la verdadera manera. El «para nosotros» (*für uns*), que es la figura correspondiente al filósofo en la *Fenomenología*, está unida no solamente a la conciencia ordinaria de la que deviene, sino que está enraizada en el ser del propio absoluto. Es, pues, inocultable el carácter antropo-teológico del sistema y del objeto verdadero de la filosofía, «objeto» que unas veces nombra Hegel como Idea, Absoluto[201], Sustancia absoluta

[201] «En la filosofía, lo supremo es denominado lo Absoluto, la Idea, y es superfluo remontarse más lejos». HEGEL. Lecciones sobre filosofía de la religión. 1. Introducción y concepto de religión. P. 32. Vol. 1.

y que en este párrafo, dispuesto a una abierta confesión, denomina explícitamente Dios. La filosofía tiene que estar en consonancia con el interés religioso de la época, so pena de sospecha oficial y de escarnio, como le ha acontecido a Fichte, quien por ser acusado de ateo fue expulsado de la U. de Jena, en tiempos no muy lejanos de los que Hegel escribe la *Fenomenología*. Hay que dejar, pues, explícitamente afirmado que Dios, el Absoluto, es el inequívoco objeto de la filosofía. Sin embargo, también es requerido interpretarlo de otra manera. Y éste parece ser, en últimas, el propósito hegeliano: dar una versión bastante acabada de Dios.

En la historia de la humanidad han abundado las nociones acerca de Dios: Dioses naturales, Dios esfera, Dios cosmos, Dios geómetra y matemático, Dios relojero, Dios justicia, Dios razón etc. Ante tan variadas alternativas, Hegel quiere ofrecer la propia, o mejor, demostrar filosóficamente por qué milita en la concepción cristiana del Dios trino y uno. Pero así como ya antes en el párrafo 9 nos ha advertido de los riesgos de la visión de un dios indeterminado, de un dios del que no se sabe cómo es y dónde habita, representación que riñe hasta con un acto de genuina imaginación, en este apartado nos pone de presente, de entrada, los inconvenientes de una interpretación dulzona y romántica de él, aquella que simplemente se queda en afirmarlo como lo perfecto y lo puro, cuando el creyente se queda en la mera afirmación de que «...la vida de Dios y el conocimiento divino puede, pues, enunciarse ciertamente como un juego del amor consigo mismo». Hegel invita a los devotos de este tipo de divinidad para que inciten su pensamiento y reconozcan el ser tan insípido y abstracto de sus creencias, y para que se percaten del simplismo al que reducen su conocimiento.

Y no es que para Hegel el aspecto del amor no tenga que ver con Dios, como si le fuese extraña esta sublime determinación, sino que este pensador lo que pretende es insistir en otros rasgos esenciales, como el dolor (*Schmerz*), la seriedad (*Ernst*), la paciencia (*Geduld*) y el trabajo de lo negativo (*Arbeit des Negativen*), igualmente legítimos. A estas determinaciones se arriba precisamente cuando se acoge a Dios como una entidad viva e histórica, mundana y humana, porque esta es su naturaleza real sin la cual no sería nada[202]. Pero comprender lo absoluto de esta manera ya tiene consecuencias, o más bien inmanencias, decisivas; e inmanencias en cuanto Dios es, en últimas, la absoluta inmanencia.

Pero invocar como propio del absoluto la vida, el ser real, el ser sujeto, el ser devenir de sí mismo, no invita solamente al reconocimiento de una ontología muy elevada, sino también a advertir en él la propia fatalidad y la tragedia, porque es de su esencia supurar inevitables males. Así, pues, del mismo modo que hay que tomar en cuenta su excelencia, también, dialécticamente, hay que mirar su otro de sí: el dolor y la muerte, determinaciones verdaderas que pueden moldear rostros adustos y sombríos, pero que igualmente deben ser comprendidas y expresadas en su necesidad lógica[203]. Y aunque Hegel no lo diga expresa-

---

202 « Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería nada». HEGEL. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. P. 67.

203 «La filosofía es exhortada a hacer lo que la fe sola nunca puede realizar: la reconciliación absoluta de los opuestos absolutos. La especulación debe abarcar el "sufrimiento absoluto". Sólo así puede la "suprema totalidad surgir en toda su seriedad y de su sustrato más hondo... a la jubilosa libertad de su verdadera forma". (Al hablar de la "infinita pesadumbre" y del "sufrimiento absoluto", Hegel tiene en la mente la

mente, como lo realizará en párrafos siguientes, es la finitud y la muerte lo que acarrea, en primera instancia, una dialéctica de la negatividad, o sea, el trabajo de lo negativo.

¡Qué trágico designio el de la muerte! ¡Qué gravedad y seriedad produce su presencia en hombres y dioses! Ni Dios pudo escapar a ese terrible destino implacable y frío, y en la muerte más dura, que es la del propio hijo. Por eso, aunque no sea de buena gana, el mismo absoluto se tiene que reconciliar con la tragedia y la muerte, armarse de paciencia y resignación, soportar tan decisivo paso, pero sin abandonar legítimas esperanzas con su sábado de resurrección. Este aspecto de lo negativo invita a otra visión de Dios en la cual ya no se le toma meramente como puro en sí, como esencia puramente actual, invariable, eternamente sometida al hastío de lo mismo, sin movimiento ni diversidad, sino a interpretarlo también como Dios encarnado en la finitud, de la cual, para Hegel, la imagen viviente es la figura de Cristo.

La vida de Dios, no es, por tanto, sólo lo en sí (*an sich*), porque en sí esa vida, dice Hegel: «… es ciertamente la igualdad no opacada y la unidad consigo misma». Igualdad no opacada (*ungetrübte Gleichheit*) significa una igualdad pura, límpida, es decir, que no se ha enturbiado por algo distinto, por alguna diferencia. Y en esa indiferencia creen estos filósofos que la vida debe manetenerse en la unidad consigo misma (*Einheit mit sich selbst*), o sea, sin convertise en nada ajeno a sí misma. De esta posición, que reduce a Dios a este mero en sí, dice Hegel que es una idea que cae en la insipidez (*Fadheit*), a algo así como

crucifixión, el supremo ejemplo de contradicción y oposición.)». KRONER. El desarrollo filosófico de Hegel. P. 76.

ocurre en el caso de los alimentos que no se distingue su sabor, porque corresponde a algo neutro. Este Dios insípido, que no sabe a nada, y del que no se sabe nada[204], es el que critica Hegel.

Pero Dios es también para sí (*für sich*), potencia y dinámica, proceso y despliegue, sobresalto y ruptura; es la cualificación de sí mismo como interioridad que se exterioriza y como exteriorización que vence o se sobrepone (*überwindet*) a esa exteriorización. Es decir, Dios no es el *Deus absconditus*, distante y ajeno a la naturaleza y al hombre, sino el ser que se aliena en la naturaleza, supera ese extrañamiento y se reconcilia consigo mismo en la historia humana; pero todo esto correspondiendo a una única sustancia, que alcanza la plenitud de sí a través de este completo desarrollo.

Recuperar el sentido histórico del absoluto equivale a concebirlo como desarrollo, como mediación y devenir; mediación que es una cabal transubstanciación al atravesar lo absoluto por lo otro de sí, por el ser otro (*Anderssein*) que corresponde a la naturaleza, en la cual la idea se aliena. Este rodeo del absoluto por el cual ocurre este extrañamiento (*Entfremdung*) no es más que la explicación idealista del surgimiento del mundo cósmico. A propósito de esta enajenación recordemos lo que dice Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: «La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro* (*Anderssein*). Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por

---

[204] Tengamos en cuenta que en español la palabra saber proviene del latín *sapere*, que no sólo significa tener inteligencia o estar en posesión mental de un objeto, sino también ejercer el sentido del gusto, por lo cual se puede decir que ese Dios insulso, del que se tiene en cuenta únicamente lo positivo, es un Dios indeterminado del que nada se sabe y, además, insípido, desabrido.

tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la idea como naturaleza».[205]

Claro está, sin embargo, que para Hegel tal extrañamiento (*Entfremdung*) no es una alienación (*Entäusserung*) que se pierda definitivamente en la exclusiva exterioridad, sino que es un alterarse para volver otra vez a sí, en cuanto el absoluto mismo es capaz de superar o sobreponerse (*überwinden*) a ese extrañamiento, en el momento más elevado de sí que es el espíritu, como subjetividad del absoluto, como momento de su autorreconocimiento.

Para la comprensión cabal de todo este autodespliegue es evidente que hay que considerar la relación entre esencia (*Wesen*) y forma (*Form*) de otra manera y, especialmente, hay que darle a esta última la dimensión de interioridad y conformidad con lo absoluto que merece. Pero así como se debe reconocer la necesidad de una y otra, también hay que comprender su diferencia, ya que no se deben reducir, sin más, a lo mismo como lo ha hecho Schelling[206].

---

[205] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 247.

[206] «Así pues, conocer aquella indiferencia en el absoluto, esto es, conocer que respecto de él la idea es la sustancia, lo absolutamente real, la forma es también la esencia y la esencia la forma, inseparables una de otra, que cada una no sólo es la imagen del todo idéntica de la otra sino que es la otra misma, conocer esta indiferencia significa conocer el punto esencial y, por así decir, aquel metal primigenio de la verdad cuya materia alea toda verdad particular y sin el cual nada es verdadero». SCHELLING. Bruno. P. 120.

«Allí donde en cada uno por sí, sea en lo real o en lo ideal, tiene lugar la identidad absoluta de los opuestos, se expresa también inmediatamente, en lo real y lo ideal mismos, la indiferencia del conocer y el ser, de la forma y de la esencia». Ibid. P. 98.

Esta escueta identidad entre esencia (*Wesen*) y forma (*Form*) es, para Hegel, otro descarrío schellinguiano, porque no reconoce la diferencia entre el modo del despliegue de algo, con el algo mismo, así el despliegue se suceda en ese algo, en este caso lo absoluto. Rechazar el formalismo, como con vehemencia lo ha realizado Hegel, no quiere decir negar la necesidad de la forma ni deconocer su especificidad. También con esto nos advierte Hegel, como lo aclarará más adelante, que la forma o el método debe ser derivado del absoluto en su propio despliegue, y que no es una estructura impuesta, forzada y externa, o un *a priori* con el cual se cuente de antemano, previo al desarrollo de la «cosa misma». La forma no es otra cosa que el propio itinerario lógico que sigue el absoluto, lo cual metodológicamente es lo que hay que aprehender.

Es necesario, por tanto, unir el en sí y el para sí, la esencia y la forma, unidad que no se puede reemplazar con ningún formalismo, como receta rígida aplicable a cualquier situación u objeto. La plástica del devenir está determinada por lo que el absoluto es en sí mismo con toda su riqueza, es decir, por su realidad en su fascinante diversidad. La forma más elevada para dar cuenta del absoluto, en su esencia real, no puede restringirse a las afirmaciones de oráculo de la intuición intelectual restringida a unos cuantos elegidos. La filosofía puede configurarse como verdadera ciencia cuando asuma como forma la naturaleza probatoria del argumento y la demostración, que es lo que permite el concepto científico. Dice Hegel, a este respecto:

> El defecto de la filosofía de Schelling reside, por tanto, en que el punto de la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo o el concepto de la razón se presupone de un modo absoluto, sin pararse a demostrar que esto es lo verdade-

ro. Schelling emplea frecuentemente la forma de Spinoza, formulando axiomas. Cuando se filosofa, se pretende haber probado que la cosa es así. Pero, si se arranca de la intuición intelectual, esto no pasa de ser un oráculo, al que hay que someterse, pura y simplemente, porque se postula que debe intuirse intelectualmente[207].

---

[207] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 497. Vol. 3.

Párrafo 20

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: *alle* Tiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen usw. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; – und nur solche Worte drücken in der Tat die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist als ein solches Wort, der Übergang auch nur zu einem Satze, enthält ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittlung. Diese aber ist das, was perhorresziert wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dies, daß sie nichts absolutes und im Absoluten gar nicht sei, die absolute Erkenntnis aufgegeben wäre.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es únicamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. Hay que decir del absoluto que esencialmente es resultado, *que apenas es al* final *lo que es en verdad; y en eso consiste justamente su naturaleza: en ser real, sujeto o devenir de-sí-mismo. Por contradictorio que pueda parecer que haya que concebir a lo absoluto esencialmente como resultado, no obstante una mínima consideración resuelve esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, como se*

> *enuncia primera e inmediatamente, es sólo lo universal. Tan poco, si digo:* todos *los animales, puede valer esta palabra por una zoología, causa extrañeza igualmente que las palabras divino, absoluto, eterno etc., no enuncian lo que está contenido en ellas; –y que tales palabras únicamente expresan de hecho la intuición como lo inmediato. Lo que es más que una tal palabra, también sólo la transición hacia una proposición, contiene un* devenir-otro *que debe ser recogido, es una mediación. Pero ésta es lo que se condena como si se abandonara el conocimiento absoluto por el hecho de que de ella no se hace más que ésto: que ella no es nada absoluto y que no es absolutamente nada en el absoluto.*

«Lo verdadero es el todo» (*das Wahre ist das Ganze*), la frase con que se abre este párrafo, es una expresión que podría servir de epígrafe para cualquier obra verdaderamente filosófica, porque con ella se sintetiza la exacta y esencial dimensión de este saber. Y es tal el alcance de dicha afirmación que parece competir en horizonte programático con la decisiva sentencia formulada en el párrafo 17 referida a lo verdadero como sustancia y sujeto. Sin embargo, hay que subrayar el parece, si se consideran ambos enunciados en una relación de exterioridad, porque, si los analizamos desde otra perspectiva, se refunden como emanaciones de la misma idea, pues la concepción de la sustancia-sujeto no es más que la mirada extendida al horizonte de la totalidad en sus últimas y más radicales posibilidades y realidades. De ahí que si dice Hegel que con pensadores como Heráclito y Descartes[208] la filosofía toca tierra firme, de igual ma-

[208] De Heráclito dice: «Por consiguiente, Heráclito es el primer pensador en quien nos encontramos con la idea filosófica en su forma especulativa, pues el razonamiento de Parménides y Zenón es todavía en-

nera puede asegurarse que con esta divisa se instala esta ciencia en su suelo propio y seguro.

«Lo verdadero es el todo» es una afirmación de tal consistencia interior y de tan inmediata iluminación que casi que no hay que explicarla, pero, eso sí, su aceptación determina definitivas consecuencias para lo que se entiende por verdad, pues en esta sentencia está implicada una visión que supera una lógica elemental y aburrida, aquella lógica engreída que con aires de suficiencia enuncia dogmáticamente: «El sol brilla ahora o el sol no brilla ahora; y esto es verdadero o falso». Aquí con Hegel el compromiso con la verdad se vuelve más exigente y ella se convierte en la tarea más descomunal, que por tener este desmesurado carácter no puede ser el resultado de la labor de un individuo sino un proyecto del espíritu, de la especie humana en su conjunto, es decir, del aporte de las múltiples figuras de la verdad. Lo verdadero es el todo, quiere decir, por extensión, requerimiento del sistema filosófico integral, exposición científica completa, vigencia y excelsitud de la filosofía y subordinación de los demás saberes a esta ciencia

Pero como para Hegel la metafísica y la historia no son incompatibles, porque él es un metafísico dialéctico –así aparente ser esta afirmación un craso disparate– el primer

---

tendimiento abstracto; por eso Heráclito es considerado en todas partes, e incluso denostado, como un filósofo de pensamiento muy profundo. Divisamos, por fin, tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 258. Vol. 1.

A su vez, de Descartes enuncia: «Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 252. Vol. 3.

enunciado tiene que ser completado con otro que especifica su sentido y que aclara de una manera fundamental: «pero el todo es únicamente la esencia que se completa mediante su desarrollo», especificación con la cual se alcanza a determinar el asunto integral de la filosofía para caracterizar adecuadamente el ser de lo absoluto. Con tan importante complemento, quiere decir, por tanto, Hegel que el todo no es un todo fosilizado o coagulado, sino que es la sustancia de su propio realizarse, en cuanto por sí mismo encierra todas las posibilidades autoconstituyentes, y por eso se destaca en su verdadera fisonomía como resultado al final en el que está cargado de todas las determinaciones con las cuales se ha enriquecido. El todo verdadero y real, o sea, el absoluto verdadero y real, es, por tanto, una especie de resultado acumulado y cualificado con una rica y completa diversidad que ha logrado como verdadero ser, a través del devenir. Y en cuanto el todo es la superación de la pura inmediatez realiza en sí mismo la absorción contínua de las múltiples mediaciones aparecidas en su desenvolvimiento. El resultado mismo es, por tanto, dialéctico ya que es producto de las mediaciones de un proceso, en el cual cada una de ellas es garantía de la continuidad del movimiento total. La verdad de la ontología aquí defendida estriba en la necesidad de un *Ontos* que es necesario, pero no del ser en cuanto puro y exclusivo ser, sino de un ser fecundado insaciablemente por la nada, en un devenir de sí mismo (*Sichselbstwerden*) que transita, utilizando una categoría aristotélica, a una causa final. Lo teológico exige, para ser en verdad real, el componente teleológico. Lo verdadero es todo, desarrollo y fin, porque lo absoluto solo es verdadero cuando él es *das Ende*. La exposición de esta historia total debe tener, como es obvio, iguales características, deslizándose tras las huellas del discurrir del absoluto.

Y la justificación para comprender lo verdadero de esta manera es realmente simple, a pesar de las apariencias contradictorias. Hegel ilustra su concepción con un ejemplo en el cual –al poner en relación la expresión «todos los animales», en su simple enunciado, con la zoología como saber constituido y desarrollado– salta a la vista la diferencia abismal entre el comienzo o el principio de algo y su cabal configuración. O de un modo más preciso, al expresar las palabras, Todo, Absoluto o eterno, se están enunciando sujetos universales a los que hay que llenar de contenido con predicados especificantes, o sea, con las mediaciones que convienen y que son propias de ellos mismos. El absoluto, por consiguiente, no se puede reducir a un comienzo absoluto, ni, su verdad, debe corresponder únicamente a la fase de mera iniciación. Ésta es la unilateralidad que afecta a todo aquel que se fundamente en exclusivos principios.

La discusión con los defensores del saber inmediato (principalmente Schelling, aunque también, de paso, con Jacobi) desemboca en un punto en el que parece gravitar toda la tensión de la polémica: la noción de mediación (*Vermittlung*). Alrededor de esta determinación, como si de su defensa dependiese el futuro de la filosofía como ciencia, se centran los esfuerzos de Hegel para legitimarla en su absoluta necesidad, y en tal sentido discute contra la unilateralidad de la intuición y contra todo tipo de saber que se base exclusivamente en formas inmediatas. Por eso Hegel, frente a la representación que no puede unir las determinaciones en su necesidad interior, y frente a la intuición que fomenta la rígida unilateralidad de la inmediatez, reivindica como el elemento propio de la filosofía el concepto, cuya naturaleza peculiar estriba en ser precisamente mediación y rodeo. El concepto hegeliano no es cualquier seco vocablo, sino que designa las determinaciones y realidades en

su naturaleza elástica y fluyente por la cual los contrarios disuelven sus naturalezas puramente antagónicas, trocándose cada uno incesantemente en lo otro y reunificándose con su otro. Lo absoluto es, entonces, desplazamiento y relativización; es la realización de un proceso que incluye la imprescindible mediación de lo negativo que conserva y supera; un proceso articulado a través del eslabonamiento de tres momentos que son la propia vida del concepto. De ahí que, como dice Hegel, cualquiera de esas palabras, divino, absoluto, eterno, etc., no expresan en su formulación inmediata lo que está contenido en ellas, por lo cual sólo en el tránsito que se realiza en una proposición devenga otro que debe ser recogido, vuelto a tomar (*zurückgenommen*). Con esto parece Hegel querernos decir que el concepto adquiere su verdad en la dinámica proposicional, porque sólo transitando del sujeto al predicado, o sea, a través de su mediación que es un salir de sí, para mostrarse en lo otro, en el predicado, adquiere realidad el sujeto, y es en aquel que el sujeto se revela en su verdad.

El horror que provoca, para ciertas conciencias, la mediación no indica otra cosa que una suprema sospecha hacia la historia, un desconocimiento de lo que es cualquier proceso y una incomprensión de cómo se constituye la verdad. Quienes asumen tal actitud de condena temen que lo absoluto se contamine de relatividad y condicionalidad, como si éstas lo desfiguraran y desnaturalizaran. Tal vez a esta cuestión: al temor frente a la mediación, a que lo incondicionado sea condicionado, a que lo infinito se vuelva finito, se refiera la última parte de este párrafo. O también, de manera más específica, quiere decir Hegel que no se abandona el conocimiento absoluto, porque se diga que la mediación no es nada absoluto o que ella no existe en el absoluto; y no se abandona el conocimiento absoluto porque

todo saber que se coloque en la perspectiva filosófica ya se pone en la dirección hacia el saber absoluto y, porque ya de hecho, de alguna manera, lo es, según la teleología propia de la conciencia que sólo el pensar especulativo reconoce. Sin embargo, también hay que señalar que la intención especificativa de Hegel al final de este pasaje no es clara del todo, y supone uno, como lector, que Hegel sigue polemizando con Schelling por el empecinamiento unilateral de este filósofo con la inmediatez. De hecho, el siguiente párrafo parece confirmar esta inquietud.

Párrafo 21

Dies Perhorreszieren stammt aber in der Tat aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittlung und des absoluten Erkennens selbst. Denn die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*. Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. – Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt, denn dies Werden ist ebenso einfach und daher von der Form des Wahren, im Resultate sich als *einfach* zu zeigen, nicht verschieden; es ist vielmehr eben dies Zurückgegangensein in die Einfachheit. – Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist. Dies erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dies Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit, die in sich ruht und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.

Pero esta condena se origina de hecho en el desconocimiento de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. Pues la mediación no es nada distinto a la igualdad móvil de sí misma o ella es la reflexión en sí misma, el momento del yo que-es-para-sí, la negatividad pura o, reducido a su pura abstracción,

> *el* simple devenir. *El yo o el devenir en general, este mediar es, gracias a su simplicidad, precisamente la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo. – Por eso hay un desconocimiento de la razón si la reflexión se excluye de lo verdadero y no se aprehende como un momento positivo del absoluto. Ella es la que convierte en resultado lo verdadero, pero igualmente supera*[209] *esta contraposición frente a su devenir, pues este devenir es también simple y por lo tanto no distinto de la forma de lo verdadero, para mostrarse como* simple *en el resultado; él es más bien ese haber-retornado a la simplicidad. Pues si el embrión ciertamente es* en sí *hombre, sin embargo no lo es* para sí; *para sí es solamente como razón cultivada que se ha* hecho *en lo que ella es* en sí. *Solamente ésto es su realidad. Pero este resultado es en sí mismo inmediatez simple, pues es la libertad auto-consciente que descansa en sí y que no ha puesto al lado la contraposición y no la hace quedarse allí, sino que se ha reconciliado con ella.*

Y el más elemental –elemental en apariencia– concepto lógico puede acarrear consecuencias definitivas. Así ha ocurrido, en la historia de la filosofía, con conceptos como los de ser, nada, dialéctica, contradicción, etc., que han auspiciado tradiciones definidas y bandos antagónicos. La humanidad también ha peleado por palabras, porque un vocablo puede determinar programas históricos descomunales. ¿Qué se desprende de una filosofía del puro ser como la

[209] Sabemos de la riqueza significativa del verbo *aufheben*, riqueza sobre la que insiste Hegel en varios pasajes de sus obras. Aquí lo traducimos por superar, pero eso no quiere decir que no haya que tomar en cuenta también los matices de negación-eliminación y de conservación-retención.

de Parménides? Una dirección decisiva en filosofía, como sabemos, de corte claramente ahistórico; una vertiente en la que se fundamentará toda metafísica dogmática. A su vez el concepto de la nada, como determinación verdadera o como existencia real ha provocado más de un rechazo. Esta íntima resistencia la encabezó desde tiempo atrás la filosofía alineada con el *horror vacui*. Asimismo es definitiva la línea que aquí se constituye con Hegel con el concepto crucial de mediación (*Vermittlung*), punto neurálgico de la controversia, al que se aferra con tanta energía como si con él se estuviera jugando la verdad su destino final. Es posible también que desde el otro polo de la contradicción, desde el aspecto de la inmediatez, se hubiera presentado disputa, por ejemplo, por la repulsa que hacia ella mostrará Kierkegaard[210]; sin embargo, aquí el centro de la controversia se desarrolla alrededor de la mediación.

Hegel, como lo hace en todas sus obras, fiel a su concepción dialectico-especulativa, enlaza las determinaciones contrapuestas, y por eso en este caso conjuga en su unidad la inmediatez de lo absoluto con las mediaciones inherentes a su despliegue. Tanto, pues, lo uno como lo otro. En el pensamiento especulativo ningún sacrificio es válido, si la aspiración definitiva es la aprehensión cabal de la verdad. Por eso metodológicamente hay que aceptar la unidad de lo inmediato y lo mediato, recabando, por las

---

[210] «No es necesario Hegel para decir que lo inmediato ha de ser abolido, ni aquél ha adquirido ningún mérito inmortal con esta sentencia, dado que lógicamente ni siquiera es correcta, pues lo inmediato no ha de ser abolido, ya que no existe nunca». KIERKEGAARD, Sören. El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. 7 ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1979. P. 36.

circunstancias de la discusión, en el carácter imprescindible de la mediación (*Vermittlung*) que es la que en el presente caso produce este condenar (*dies perhorreszieren*); y de la mediación, en tanto que de su aceptación depende la verdadera realidad del absoluto y su real conocimiento.

En este párrafo Hegel justifica la mediación y previene contra su rechazo, pero también ilustra en cuanto a su naturaleza, porque al parecer alguien maliciosamente ha preguntado, pero, entonces, ¿qué es eso de la mediación (*Vermittlung*)? Y Hegel se explaya en precisiones y posibilidades de comprensión: a) Es la igualdad que se mueve en sí misma (*die sich bewegende Sichselbstgleicheit*), o sea, la igualdad que es en ella misma, pero no una igualdad estática, sino aquella que se mantiene a través de las etapas constitutivas del proceso y que se enriquece con las diferencias. b) Es reflexión (*Reflexion*) sobre sí misma, es decir, la mediación propia del salir de sí y volver a sí, de la misma manera que el rayo de luz se refleja al chocar contra una superficie reflectante. La fase reflexiva niega la pura inmediatez. c) El momento del yo que existe para sí, como yo reflexivo que supera la mera inmediatez con el mundo y se vuelve sobre sí para escudriñarse a sí mismo, o sea, cuando se torna en instancia autoconsciente. d) La pura negatividad (*reine Negativität*), la nada dinámica que equivale a lo que deja de ser, pero que no se sepulta en una pura nada, sino en el fluyente ser; es decir, la entrañable dialéctica, propia de todo. e) El simple devenir (*das einfache werden*), el fluir incesante, la historia inmanente, el ser procesal, etc.; en últimas, el «profundo-meláncolico Heráclito» (*der tiefsinnige* Heraklit), como lo llama Hegel hermosa y plásticamente en la *Ciencia de la lógica*.

O sea que lo absoluto no es una existencia que se reduzca a un acto único y puntual; no es un absoluto reducido al

comienzo, y de ahí en adelante y para siempre un absoluto momificado y totalmente consolidado. No, el devenir es de una cabal evidencia al que nada puede escapar, inclusive Dios. Recordemos, una vez más, que el devenir es el primer concepto que como verdad desplegada aparece en la *Ciencia de la lógica*. Y es la primera verdad porque el devenir es el proceso mismo de constituirse algo; es el escepticismo que labra lo nuevo y lo diverso. El devenir es la verdad de la mismidad del absoluto, pero a través de su movimiento. Por eso lo absoluto es reflexión como escisión y como vuelta a sí, después de haber salido de sí; la mediación es movimiento y negatividad, conceptos todos estos que se corresponden. De ahí que lo absoluto sea, a su vez, lo inmediato que deviene, o, lo que es lo mismo, lo inmediato realizándose a través de sus múltiples e inseparables mediaciones.

Y no debe entenderse esta insistencia de Hegel en la mediación como si fuese reluctante a aceptar la inmediatez, sino como una crítica a la unilateralidad que únicamente se apoya en ésta. En Hegel es absolutamente clara la necesidad de la unión dialéctica entre la inmediatez y la mediación[211]. En este punto concreto Hegel sabe diferenciarse tanto de Kant como de Schelling. Del primero, en cuanto que ha concebido la mediación como absoluta oposición y como separación entre lo condicionado y lo incondicionado, entre el conocimiento y lo absoluto. Kant piensa en un absoluto absolutamente distante de lo finito, mientras Hegel le recrimina que lo absoluto es

---

[211] «Acerca del asunto [si el conocimiento de la verdad es algo inmediato o mediato], sólo expondremos aquí lo siguiente, que: *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no tenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas* e *inseparables*, y aquella oposición aparece sin valor». HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 88. Vol. 1.

inmediata presencia, ya que existimos en su inmediatez. Tal es el sentido de la polémica con la que se trenza Hegel con Kant en la *Introducción* a la *Fenomenología*, especialmente en el primer párrafo en el que dice frente a las argucias de la filosofía crítica: «…lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera en nosotros»[212]. Por su parte Schelling ha caído en la unilateralidad opuesta, al negar el sentido de la mediación en el absoluto y en su conocimiento. Esto, equivale, en esencia, a invalidarle al absoluto su naturaleza histórica y a reducir al hombre a una esfera puramente animal, ya que por la carencia de mediación que se le atribuye debe ser pura respuesta automática, así como inmediatamente el animal reacciona frente al estímulo. Vaciar al hombre de la mediación del concepto, conduce a negarle la potencia para autodeterminarse:

> Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión. [...]. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según *fines* y se determina según lo universal.[213]

---

[212] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 52. Phänomenologie des Geistes. S. 64

[213] HEGEL. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. P-p. 63-64.

No hay, entonces, porque condenar (*perhorreszieren*) o atemorizarse de que esta naturaleza mediada sea algo propio de lo absoluto, ni extrañarse de que, de igual manera, se deba asumir su intelección. Desde esta misma dialéctica entre lo inmediato y lo mediado es posible comprender el yo, como esa permanencia que permite la identidad del yo consigo mismo, su nombre, su especificidad y su identificación, pero a través de las múltiples variaciones que soporta esa misma entidad. Este yo que es para sí, no es entonces el yo fichteano (yo=yo), simplemente en identidad consigo mismo, sino un yo dialéctico e histórico. Así mismo todas las tareas de cultura espiritual no son otra cosa que ingentes esfuerzos de mediación del mismo espíritu.

La mediación es un momento necesario del proceso porque es una categoría de engarce y movilidad[214]; encadena los componentes de la entidad en despliegue, pero, a su vez, indica que cada uno es todavía por sí mismo insuficiente y remite a un ser que se proyecta más allá de sí mismo, a otros estadios igualmente necesarios. Si circunscribimos nuestro pensamiento a la esfera estrictamente del entendimiento, no podríamos abordar la «cosa misma», ni en su despliegue, ni en su integridad. De ahí la necesidad del componente racional, tanto en su aspecto negativo

---

[214] En la *Fenomenología* la figura de la certeza sensible es particularmente importante, porque muestra, desde el comienzo del proceso, la naturaleza necesaria de la mediación y de la universalidad. Es decir, demuestra la imposibilidad absoluta de la pura inmediatez y la pura singularidad, ya que estas determinacipnes, sin sus respectivos contrarios, corresponderían a situaciones totalmente abstractas y a objetos innombrables, equivalente a la existencia de puntos absolutos sin tránsitos, relaciones, cualidades, diferencias, sin tiempo, ni lugar, sin otro cualquiera con el cual relacionarse.

como positivo; o sea, como actividad disolvente y negadora, y, así mismo, como momento de recomposición y síntesis. De ahí, igualmente, que lo verdadero no sea el mundo estático de las ideas eternas de Platón, sin sangre ni vida, eternamente petrificadas. El Yo absoluto es otra «cosa» –aquí se le sale a Hegel un fichteanismo del yo incondicionado, autosuficiente y libre–, una entidad que es ella misma a través de todos los acontecimientos que la alteran, pero permaneciendo en la inmediatez de su ser absoluto. Por eso: «El yo o el devenir en general, este mediar es, gracias a su simplicidad, precisamente la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo». Con esto nos está diciendo Hegel que el yo es tanto mediación como inmediatez; inmediatez que deviene: que es mediación, por ser proceso mediador, pero también inmediatez, porque son las mediaciones del sí mismo o del yo absoluto. Este párrafo, que en su esencia es crítico a cualquier simplificación y petrificación de las ideas, lo podríamos considerar como un extendido eco antiplatónico. Valga observar que en este punto Schelling está muy cerca de Platón y de los neoplátonicos para quienes la aprehensión del absoluto no requiere ninguna mediación: Platón con su teoría de la intuición de esencias que realiza el alma en el mundo de las ideas y los neoplatónicos con su doctrina del arrobamiento del pensar[215].

Determinada, entonces, esta legítima pertenencia del devenir al absoluto, muestra otra vez Hegel la herencia

---

[215] «A este principio de Schelling le falta, por tanto, la forma, la necesidad; Schelling se limita a formularlo. Parece coincidir con Platón, lo mismo que con los neoplatónicos, en que cifra el saber en la intuición interior de las ideas eternas, en la que el conocimiento se cifra en lo absoluto sin mediación alguna». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 498. Vol. 3.

Aristotélica, de la que mantiene gratamente cautivo, y por eso acude a los conceptos de ser en sí y de ser para sí, que aquí no hacen otra cosa que hermanarse con el acto y la potencia aristotélicos[216]. Por esto se apoya también en un ejemplo del tipo de los que ya nos mantiene acostumbrados: a la imagen orgánica de la planta, de la bellota aún incipiente y el roble vigoroso, a la del niño recién nacido –o la del edificio menos plástica y más rígida–. Aquí nos ofrece el símil del embrión humano. Ese embrión es la misma presencia del hombre, de lo cual no cabe duda. Sin embargo, la vida humana no se contenta con ese momento, según lo evidentemente dado y manifestado en el desarrollo de los individuos y de los pueblos. El embrión es la superación de sí mismo, y por eso adopta internamente la dirección hacia el ser adulto, tiende a constituirse en la razón cultivada, avanza hacia la realización del hombre maduro, instruido en el conocimiento humano y en la cultura superior.

[216] «Para comprender qué es la evolución, es necesario distinguir –por decirlo así– dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser en sí, la potentia, la δύναμις; el otro es el ser para sí, la realidad (actus, ἐνέργεια). Cuando decimos, por ejemplo, que el hombre es un ser racional por naturaleza, la razón vive en él solamente en potencia, como una posibilidad, en embrión; en este sentido, el hombre se halla dotado de razón, de inteligencia, de fantasía, de voluntad, ya en el momento de nacer y hasta en la misma entraña materna. Pero, en cuanto el niño sólo posee la capacidad o la posibilidad real de la razón, es lo mismo que no tuviese razón alguna; ésta no existe aún en él, puesto que no puede hacer aún nada racional ni posee una conciencia racional; sólo en el momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que, por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; sólo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera, que es un ser realmente racional, que vive para la razón». Ibid. P. 26. Vol. 1.

Y como para Hegel la verdadera libertad no es el obrar caprichoso, sino el conocimiento de la necesidad –el horizonte supremo de conocimiento y realización que solo lo puede ofrecer el absoluto mismo, como máxima latitud posible en la que se mueve la filosofía frente a los estrechos límites de los otros saberes–, entonces, la comprensión de que ésta es la manera necesaria de realizarse el proceso, es la misma libertad autoconsciente y la reconciliación con la contradicción que le pertenece al absoluto, como determinación necesaria y mediación, sin las cuales, como ya dijo Hegel anteriormente, Dios sería el ser más insulso.

El resultado es, pues, lo que resulta, el producto del proceso. Este resultado es lo verdadero porque contiene todas las mediaciones del proceso, por la naturaleza misma del superar (*aufheben*) que le es propia; es decir, el resultado supera su contraposición con el devenir, porque entre ellos no hay antagonismo definitivo, en cuanto que el resultado es resultado del mismo devenir y conserva las determinaciones adquiridas en el devenir. Así mismo, el devenir, por su insuprimible carácter teleológico, tiende necesariamente hacia ese resultado. Lo verdadero es el ser, pero en el devenir de sí mismo.

En este párrafo habla Hegel con alguna insistencia de simple (*einfach*) y de simplicidad (*Einfachheit*), palabras que parece que hay que entender acudiendo por lo menos a dos sentidos asociados. Uno, tienen que ver con la designación de aquella materia única o esencia pura en sí misma descontaminada de otros elementos constituyentes. Lo simple es lo que contiene una única naturaleza, es decir, es lo incomplejo e incompuesto, una idea, como sabemos muy griega. Dos, se refieren a los conceptos puros originarios. De ahí que Hegel comprenda el proceso de devenir como una complejización de lo simple, un avanzar y ganar

determinaciones, o sea un ir de lo más indeterminado a lo más rico en determinaciones. Sin embargo, al final del proceso lo simple mismo no desaparece, se mantiene en la elementalidad de su simplicidad, con lo cual quiere dar a entender Hegel que la forma pura del concepto sigue siendo recognocible y estando presente.

Párrafo 22

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das *zweckmäßige Tun* ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken und zunächst die Verbannung der äußern Zweckmäßigkeit hat die Form des *Zwecks* überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch A r i s t o t e l e s die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, *Ruhende*, das Unbewegte, welches *selbst bewegend* ist; so ist es *Subjekt*. Seine Kraft zu bewegen, abstrak genommen, ist das *Fürsichsein* oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der *Anfang Zweck* ist; – oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, – das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Lo dicho también se puede expresar como que la razón es el hacer conforme a fin. *La exaltación de la presunta naturaleza sobre el desacreditado pensar y, ante todo, la expulsión de la finalidad exterior ha llevado al descrédito a la forma del* fin *en general. Pero como Aristóteles también define a la naturaleza como el obrar conforme al fin, el fin es lo inmediato, lo* quieto, *lo inmóvil que* se mueve a sí mismo; *entonces él es* sujeto. *Mover su fuerza, tomado en abstracto, es el* ser-para-sí *o la negatividad pura. Por eso el resultado es únicamente lo mismo que*

> *el principio, porque el* principio *es fin; –o por eso lo real es sólo lo mismo que su concepto, porque lo inmediato como fin tiene en él mismo al sí-mismo o a la realidad pura. El fin logrado o lo real existente es movimiento y devenir desarrollado; pero justamente esta inquietud es el sí-mismo; y por eso esa inmediatez y simplicidad del comienzo son iguales, porque es el resultado lo que regresó a sí, –pero lo que regresó a sí es precisamente el sí-mismo, la igualdad y la simplicidad que se refiere a sí.*

En este párrafo nos encontramos por primera vez en este *Prólogo* con la mención explícita a un filósofo y, como si fuese premeditada y para hacer expreso el supremo respeto, con la referencia al filósofo al que más se acerca Hegel por lo titánico de la obra, a Aristóteles, al «Irrepetible» Aristóteles. Hegel tan acostumbrado a silenciar la identidad expresa de los autores a los cuales se dirige, como es el caso de los contradictores, no puede aquí callar el nombre cuando se trata del reconocimiento y de la necesidad de contribuir a la inmortalidad de su pensamiento.

Desde Aristóteles hasta el Kant de la *Crítica del Juicio*, la filosofía no había puesto su preocupación biologista en primer plano, así la imagen de lo vivo hubiera estado en pensadores como Eckhart y Giordano Bruno[217]. Por eso,

[217] Si antes se ha señalado la gran influencia de la biología y de la historia en la formación del pensamiento dialéctico de Hegel, acá es oportuno destacar otra corriente que se mantuvo en la línea de lo vivo y que, con seguridad, dejó hondas huellas en el punto de vista hegeliano: «Fue Eckhart –y esto le llamó la atención a Hegel desde muy pronto– quien introdujo aquí un cambio fundamental, al entender al Dios viviente como el ser que deviene sin llegar a ser lo que antes no era, como una vida con poder, plenitud y amor, sin búsqueda de objetivos. De Eckhart

con un propósito que pretende recuperar ese modelo, precisamente en consonancia con la concepción griega de la naturaleza y, en especial, de Aristóteles sobre lo vivo, Hegel retoma como herencia el concepto de finalidad, de una razón que obra según sus propios fines, como un concepto bastante apropiado para encarar los nuevos retos teóricos con los que una importante corriente de pensamiento, en ese momento, está comprometida; una corriente que intenta superar, con el modelo embriológico y teleológico, el materialismo mecanicista que ya había cumplido su reinado intelectual.

No obstante, frente a tal punto de vista finalista se fomentan acentuadas resistencias. Hegel sitúa éstas en dos direcciones. Primera, una visión, posiblemente de cuño romántico en la que pueden estar Novalis, Hölderlin y Schelling, que coloca la esfera natural por encima del

parten las líneas que llevan hasta los místicos de los siglos siguientes: hasta Nicolás de Cusa, que logra una nueva concepción científica del movimiento y ve a Dios como el que actúa vitalmente en la quietud, como la *coincidentia oppositorum*; hasta Giordano Bruno, que siente en todos los procesos del mundo el pulso de una vida divina universal; hasta Jakob Böhme, para quien Dios es un proceso eterno de autogeneración; hasta Leibniz, que recibe no sólo los impulsos provenientes del Cusano, Descartes y Malebranche, sino también los de la filosofía alemana de la naturaleza (Paracelso y otros), tributaria de Eckhart y Susón, pero, sin apropiarse, desde luego, lo que tiene de abstrusa, y evitando el panteísmo, hace que cada sustancia, cada mónada sea su propio principio de movimiento y de vida en un estado de mutación. Ya hemos visto antes cómo, bajo la influencia de la mística y de las ciencias naturales, se produjo el paso del Dios supramundano de la ilustración a una inmanencia intramundana de Dios, de la divinidad». KÜNG, Hans. La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Traducción de Rufino Jimeno. Barcelona: Editorial Herder,1974. P-p. 257-258.

pensamiento, una inversión intolerable para Hegel de la cual en la *Enciclopedia*, a propósito del caso del filósofo Vanini, va a mostrar su radical distancia. Precisamente Novalis ha sostenido que el hombre es infinito por el lado natural y finito por la esfera del pensamiento, una visión bastante aproximada a la que justifica el descrédito de toda teleología racional, basado en la exaltación (*Erhebung*) de la naturaleza (de una naturaleza que Hegel califica de presunta: *vermeinte Natur*) sobre el pensar, pensar que es censurado por su carácter bastante desconocido y por sus posibilidades erráticas (*das mißkannte Denken*). Con esto, más o menos, se quería decir: la naturaleza no se equivoca[218], el pensamiento sí; de ahí la supuesta superioridad de aquella frente a éste o sobre éste. Con suma claridad, Novalis había expresado: «La naturaleza es eterna, irreversible, se conserva por sí misma. Una vez que está dispuesta a hacer una cosa, la produce ininterrumpidamente de acuerdo con las leyes de la inercia. El fundamento de la caducidad hay que buscarlo en el espíritu. *Perpetuum mobile*.»[219]. Segunda, la concepción que, en su afán de impugnar la finalidad externa sostenida sobre todo por el materialismo francés, de rebote, reprueba todo finalismo. Es decir, se extrapola indebidamente de una fundada sospecha sobre la finalidad

---

[218] «Es verdad que, dentro de la filosofía de la naturaleza, yo contemplo a ese sujeto-objeto, que llamo naturaleza, en su autoconstrucción. […]. La naturaleza que se construye no puede equivocarse y el filósofo de la naturaleza sólo necesita un método seguro para no llevarla al error por culpa de su intromisión». SCHELLING. Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea 1801. EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P. 271.

[219] NOVALIS. La Enciclopedia. 436 (III).

exterior, circunscrita a la esfera natural, a todo tipo de finalidad. A Hegel le corresponde contribuir a darle prestigio y nuevo sentido a una categoría, la de fin (*der Zweck*), contra la cual soplan vientos adversos, y que ha sido sometida a la proscripción y al destierro (*Verbannung*).

No obstante, a pesar de tan cerradas resistencias, para Hegel la categoría de finalidad es una determinación evidente, cuando se asume como modelo el paradigma de lo orgánico. ¿No tiende como impulsada por una interna e irrefrenable decisión a convertirse la semilla de algo en ese determinado algo? ¿O aparece caprichosamente después de la siembra de la semilla de una determinada planta, cualquier fortuita cosa? Esta definida dirección que muestran estos procesos particulares, la defiende Hegel como necesaria para la historia y para la vida del todo, que tienen un destino final y proceden según un propósito.

En la noción de finalidad (como causa final) hay que tener en cuenta dos elementos: a) El designio, que es la intención subjetiva que orienta la realización de algo; es como su meta. b) Un sentido objetivo, de ontología más esencial: el movimiento propio de la causa formal se va convirtiendo en productos concretos, como realización del movimiento interior. Es decir, la dirección final hay que comprenderla como un proceso constitutivo, de un determinado *Ontos*, hacia esa realidad que debe llegar a ser cabalmente formada. En el caso de una bellota, el movimiento de la savia, el crecimiento de las células, etc., van generando el roble final. Según esto, el absoluto está animado de un propósito interior (fin) por el cual se constituye como tal y según tales determinaciones necesarias, para llegar a ser el maduro y concluido absoluto.

Pero la finalidad, como ya lo ha advertido El Estagirita, no opera solamente como ese *telos* o resultado hacia el cual se tiende, sino que obra como un punto fijo de referencia

del mismo despliegue, punto contenido ya desde el comienzo. Por eso el *telos* no es solamente fuerza motriz y proceso ontológico de configuración, sino también inmovilidad y punto fijo de la dirección necesaria. De ahí que enuncie Hegel: «Pero como Aristóteles también define a la naturaleza como el obrar conforme al fin, el fin es lo inmediato, lo *quieto,* lo inmóvil que *se mueve a sí mismo;* entonces él es *sujeto*». Lo absoluto así comprendido, en este elevado plano especulativo, es la instancia de lo paradójico. Si antes se ha dicho que es el sí mismo que es otro, ahora se le expresa como el motor inmóvil, «...lo inmóvil que *se mueve a sí mismo*...» (...*das unbewegte, welches selbst bewegend ist*...). Un ser profundamente dinámico es la subsistencia inmóvil de toda vibración y la unidad de todas las fuerzas. Nos encontramos, pues, con la dialéctica de la permanencia del mismo absoluto a través de todos los cambios; con la necesidad de la alteración de sí mismo en la identidad de su mismidad.

El fin (*Zweck*) es la propia fuerza motriz, al igual que es la dirección hacia donde se marcha, y es el referente quieto hacia donde se tiende. El proceso no sigue líneas caprichosas ni fortuitas. Es un proceso enderezado hacia, encauzado, ceñido a algo, concentrado hacia algo. La cosa, el ser, el objeto, etc., se va formando interior y estructuralmente para convertirse en ese fin. El proceso corresponde a una interioridad constituyente de determinada onticidad, que se hace de una manera continua e ininterrumpida en el cauce de dicha dirección y según esa naturaleza óntica específica. La dirección tendencial es lo fijo. Así, por ejemplo, el movimiento embriológico tiende hacia el ser humano y no hacia otro tipo de ser, protozoario o delfín; y hacia una persona con determinaciones también fijas, porque la genética impone sus reglas (sexo, características, enfermedades, etc.). El proceso está signado desde el comienzo y

permanece orientado hacia cierto destino. Y que el resultado debe ser eso y no otra cosa, ya lo sabemos de antemano, porque no sería racional que de una semilla de determinado fruto, por ejemplo, una manzana, floreciera otro distinto, verbigracia, una naranja.

La dialéctica y la negatividad se explayan inundando el absoluto, penetrándolo por todas partes, pero éste no se resiste ningún dominio fuera de sí. El absoluto es el campo de acción de toda vivacidad, en tanto él mismo es sujeto (*Subjekt*). Y esta historicidad pujante no puede tener otra explicación que el ser para sí (la potencialidad desplegada), o lo que es lo mismo la pura negatividad. Aquí encuentra Hegel el secreto de toda historia, y por eso su filosofía es un pensamiento de la absoluta negatividad, tan absoluta que es capaz de negarse a sí misma y de restaurar el ser, obviamente mediado por lo otro de sí. Aquí la muerte se reconcilia a cada instante con esta vida universal, se hunde en los brazos de este infatigable fluir. Este pasaje del *Prólogo* nos evoca uno muy parecido en *Fuerza y entendimiento* en el que Hegel no reprime un brote emocionado de lirismo: «Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta. Esta infinitud simple es *igual a sí misma*, pues las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son».[220]

---

[220] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 101. Phänomenologie des Geistes. S. 125.

Si el movimiento no es gratuito ni incidental, y si el rumbo y la dirección del proceso no son caprichosos, hay que comprender la sustancia, no en otra dirección que hacia sí misma, en un movimiento que vuelve al punto de partida y en el que, por la forma del despliegue, el principio y el fin coinciden; es propio de la totalidad su movimiento expansivo y contractivo, pero referido siempre a sí misma. Igualmente, hay que comprender la inevitabilidad del fin, como referente límite del proceso, como punto de realización y completa culminación, y, por lo tanto, como cierre de un despliegue que el sujeto impulsa por sí mismo. Hegel acude aquí a una acuñación que está presente en su obra, al concepto de el sí mismo (*das Selbst*), difícil de verter a nuestro español, si se pretende, como lo hace el término original, dar la idea de la substantivación de la misma mismidad, de lo que, en la acepción griega, es *auto*, o sea, consigo mismo y por sí mismo. No obstante, como sabemos, esta substantivación está unida con el verbo actuante y fluyente. La actividad no se disipa en una nada, sino que tiene su propio soporte existencial; al mismo tiempo este sujeto no es más que el propio fluir de sí mismo, a través del cual el sí mismo se afirma en su mismidad.

Si en párrafos anteriores ha recabado Hegel en determinaciones como la sustancia una, viva y total, ahora nos refuerza la idea de una substancia misma, que es la inquietud de sí misma, y, por lo tanto, su propio ser retornado, después de haberse sometido a sí misma al proceso de alienación: «Pero esta inquietud es justamente el sí mismo...» (*eben diese Unruhe aber ist das Selbst*), dice Hegel. Del absoluto es, por tanto, inseparable su propia movilidad. Sin embargo, esta unidad de inquietud y realidad no se puede entender como una unidad interior yuxtapuesta constituida por dos aspectos separables como si pudiésemos decir

que la realidad es algo distinto de su moverse. Más bien esta conjugación hay que comprenderla en el sentido de que el movimiento es concreto, porque es el movimiento de las cosas reales; que éstas son en su ser característico, pero de acuerdo con la dinámica de cada momento, de tal manera que la inquietud altera y modifica la realidad, la hace substancialmente diversa. La realidad no es ella misma más la historia, sino que su ser verdadero es el ser histórico y como resultado de éste. La realidad es el mismo devenir desplegado en su concreción.

Párrafo 23

Das Bedürfnis, das Absolute als *Subjekt* vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott* ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung oder die Liebe usf. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: *Gott*, angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung usf., oder wie die Alten taten, von reinen Begriffen, dem Sein, dem Einen usf., von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den *sinnlosen* Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dies Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Sein oder Wesen oder Allgemeines überhaupt, sondern ein in sich Reflektiertes, ein Subjekt gesetzt ist. Allein zugleich ist dies nur antizipiert. Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich sein. Jene Antizipation, daß das Absolute Subjekt ist, ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.

La necesidad de representar al absoluto como sujeto *se ha servido de las proposiciones*: Dios *es lo eterno o el orden moral del mundo o el amor, etc. En tales proposiciones se pone lo verdadero directamente como sujeto, pero no se representa como el movimiento del reflejarse en sí mismo. En una proposición de ese tipo se empieza con la palabra*: Dios. *Esta por sí misma es un sonido sin sentido, un mero nombre; solamente el predicado dice lo* que es él *y es su plenitud y significado; el principio vacío sólo se vuelve un saber real en este final. En este sentido no se ve por qué no sólo se habla de lo eterno, del orden moral del mundo, etc., o, como lo hacían los antiguos, de conceptos puros, del ser, del uno, etc., de lo que es su significado, sin añadirle además el sonido* sin sentido. *Pero precisamente con esa palabra se muestra que no se pone un ser o esencia o lo universal en últimas, sino un reflejarse, un sujeto. Pero al mismo tiempo éste apenas se anticipa. El sujeto es tomado como un punto fijo al que como su sostén se le adhieren los predicados, a través de un movimiento que pertenece al que sabe de él*[221] *y que tampoco se considera que pertenece al punto mismo; pero solamente a través de él*[222] *se expondría el contenido como sujeto. Del modo en que está constituído este movimiento, no puede pertenecerle*[223]*; pero por presuposición de aquel punto, tampoco él*[224] *puede estar constituído de una manera distinta, él únicamente puede ser exterior. Por eso aquella anticipación de que el absoluto es sujeto, no solamente no es la realidad de ese concepto, sino que incluso*

[221] Del sujeto.

[222] Del movimiento.

[223] Al sujeto.

[224] El movimiento.

la hace imposible; pues aquélla lo[225] *coloca como punto inmóvil, pero ésta [realidad del concepto] es el auto-movimiento.*

Hegel ya ha formulado algunos criterios fundamentales de por qué concibe lo verdadero no sólo como sustancia sino también como sujeto, y por qué lo considera como sujeto absoluto. Entre todos vamos a subrayar uno que es determinante a este respecto, y además anticipamos otro que será motivo de aclaración algunos párrafos más adelante. 1) El sujeto es el propio devenir, la negatividad absoluta (párrafo 18). Por lo tanto no es parálisis, sino fluidez y vida. 2) El sujeto es espíritu, pensamiento, autoconciencia (párrafo 25). Estas dos ideas van a estar asociadas al contenido expuesto en este párrafo: el sujeto no solo hay que considerarlo como instancia a la que le pertenece el movimiento, sino también como espíritu en y para sí, como determinación suprema de la autoconciencia.

Sin embargo, esta visión no concuerda con una manera corriente de entender lo absoluto como sujeto. Esta representación corresponde a la forma de considerar, según la lógica común, la naturaleza del sujeto absoluto y el papel del sujeto en el juicio lógico. Cierto paralelismo encuentra Hegel entre uno y otro sujeto, en las dos maneras de interpretarlo; dos visiones que son las que pone en discusión en este párrafo. Es decir, aunque ya ha advertido el problema lingüístico en su significación dialéctica, cuando se refirió en el párrafo 20 al asunto de que la proposición es un tránsito hacia otro y que, por tanto, ya está implicada en ella la mediación, aquí lo retoma para realizar un mayor análisis.

---

[225] Al concepto.

Más adelante también se detendrá para examinar aún más la cuestión en los párrafos (del 60 al 66) concernientes a la proposición especulativa, ya desde este pasaje comprendida de una manera esencial.

Así, pues, una concepción sobre el absoluto como sujeto lo representa según enunciados como estos:

- Dios es eterno.
- Dios es el orden moral del mundo.
- Dios es amor. etc.

En cualesquiera de estas proposiciones la representación común de la proposición considera solamente de una manera directa (*nur geradezu*) lo verdadero como sujeto; es decir, no toma en cuenta la mediación ni el movimiento reflexivo. El sujeto es la inmediatez de sí mismo como puro soporte (*Halt*) de cualidades, sin tránsito ni actividad propia. Sin embargo, el hecho de salir de sí, el ir del sujeto al predicado es un requerimiento necesario del carácter especulativo de la proposición, pues tomado el sujeto separadamente, el simple nombre Dios, es claro que en tal pura inmediatez no es más que una voz carente de sentido (*ein sinnloser Laute*). Decir Dios solamente, o decir Dios es... (puntos suspensivos), equivale a callar el contenido y las determinaciones correspondientes a Dios. La palabra Dios tomada por sí (*für sich*) no es significativa a pesar de que alguien pueda pensar que con ella sola lo dice todo. Sin embargo, sola es vacía. Es, pues, en la dinámica proposicional en la que se especifica su significación, en cuanto adquiere sentido determinado. La significación se da en el múltiple juego de las determinidades, en las cuales se especifica el ser o los modos de ser del sujeto, se explicita lo que es (*was er ist*). Se necesita, entonces, enunciar el predicado, transitar del sujeto al predicado,

ir del comienzo al final, para determinar el ser del sujeto. Este salir del sujeto es un devenir, por el cual se llega a un fin (predicado). Es de esta manera como el sujeto se llena de contenido y deviene ser verdadero. En este punto expresa Hegel la misma convicción que ha manifestado en párrafos anteriores sobre el comienzo y el final: lo verdadero es en su verdad, pero al final, pues: «el principio vacío sólo se vuelve un saber real en este final».

Es tal la importancia y necesidad de este tránsito hacia el predicado que únicamente en él la proposición adquiere su dimensión significativa. Por eso es posible hablar con sentido de lo eterno, del orden moral del mundo, del amor, etc., o sea sustantivar los predicados y omitir el sujeto, de la misma manera que los antiguos hablaron de los conceptos puros, de lo uno o del ser. Podríamos decir que la historia de la filosofía ha estado rondando implícitamente al sujeto Dios, pero que lo que ha aclarado, en primera instancia, ha sido la determinidad, el predicado. Así cuando Parménides elabora su sistema alrededor de la categoría ser, ha esclarecido una especificidad o un predicado del absoluto, en cuanto que este atributo le pertenece: Dios es ser; claro que también es devenir, idea, sustancia, espíritu, etc. Los antiguos, con esta manera de enunciar, le daban validez esencial al predicado y por eso para ellos no era mero pre-dicado o accidente.

En el fondo, pues, los filósofos han estado aclarando propiamente predicados correspondientes a un sujeto implícito, Dios. De hecho se ha trabajado –parece ser lo que quiere decir Hegel en este complejo párrafo– en la historia de la filosofía, explicitando las determinaciones del todo o del absoluto, dotándolo racionalmente de sentido, predicando de él. Con esta dinámica se ha explorado el ser de Dios, la misma dinámica que encierra un enunciado

proposicional como cualquiera de los colocados como ejemplos. Por tanto, cuando se enuncia tal vocablo, Dios, se quiere dar a entender con él, desde el punto de vista especulativo, todo el movimiento reflexivo que se opera en él mismo, un salir de sí mismo para volver a sí. Dios no es un sujeto inerte que carga con la cualidad del amor –como un perchero donde se cuelgan los predicados–, sino que los realiza; el sujeto es un ser que efectúa su esencia a través de su actividad, que es una actividad predicativa, porque el predicar es un hecho dinámico, pues como dirá Bachelard, muchos años después: «La frase es una acción, más que una apariencia»[226].

Tal vez podamos aclarar un poco más lo enunciado antes, diciendo que Hegel capta una importante diferencia entre la interpretación judeocristiana de Dios y la de los griegos para quienes tiene un sentido predicativo, por oposición a los primeros que lo entienden fundamentalmente como sujeto. Esto quiere decir que mientras los cristianos dicen: Dios es amor, Dios es eterno, etc., los griegos enunciaban: el amor es Dios, o, el amor es un Dios; esto o aquello, según el caso, es un Dios, etc. De ahí que fuera tomado como Dios cualquier poder o fuerza que excediera en capacidad existencial al hombre en su marco finito y delimitado en su temporalidad. Se da, pues, en unos un salir del sujeto al predicado –predicar del sujeto– y en otros un ir del predicado al sujeto –sustancializar el predicado[227].

---

[226] BACHELARD, Gaston. El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento. Traducción de Ernestina de Champourcin. Máxico: Fondo de Cultura Económica, 2006. P. 81.

[227] «Es decir, que los griegos no afirmaban primero, como hacen los cristianos o los judíos, la existencia de Dios, y procedían después a enu-

Sin embargo, tal dinámica inherente al sujeto puede representarse ocurriendo de una manera exterior, cuando el sujeto se toma como un punto fijo que simplemente es sustentáculo de cualidades, como una base fija a la que tales determinaciones están adheridas. El sujeto se piensa como un sujeto que une o que sujeta (*heftet*) cualidades, como un sujeto fijo que es un simple lugar de pegadura de cualidades. Y como es un sujeto quieto, el transitar del sujeto al predicado es asumido por un sujeto cognoscente exterior, que es a quien se desplaza la dinámica de la reflexión. Esta asunción de la dinámica propia del absoluto, por el cognoscente, pues Hegel habla de un movimiento que pertenece al sapiente de él (...*die dem von ihm Wissenden angehört*...), a quien sabe del sujeto, produce una escisión por la cual el acto de conocimiento no es propio del sujeto, del absoluto, sino que reposa en un agente externo al mismo absoluto. Podría pensarse, por ejemplo, en el dualismo: filósofo (cognoscente) – absoluto (simple soporte de cualidades), dualismo que, si no se muestra la reconciliación esencial que subsiste, dejaría al absoluto aislado de la tarea de su propio conocimiento y de la exposición de sí mismo, es decir, se le borra su esencia espiritual, instancia suprema del ser de lo absoluto.

---

merar sus atributos, diciendo "Dios es bueno", "Dios es amor", y así sucesivamente. Más bien se sentían impresionados o atemorizados por las cosas de la vida y de la naturaleza notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían: "Esto es un dios", o "aquello es un dios". Los cristianos dicen: "Dios es amor"; y los griegos: "El amor es *theos*", o sea, "es un dios"». GUTHRIE, W. K. C. Los Filósofos griegos. De Tales a Aristóteles. Traducción de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. P-p. 17-18.

Mas lo que se observa con la participación de quien conoce es que el movimiento sí debe efectuarse, que sí se debe transitar del sujeto al predicado, que sí hay que ir al predicado para que el contenido se exponga, se manifieste. Y que se manifieste como algo diferenciado y por eso tiene sentido la predicación. O sea, el sujeto que conoce al decir S es P está realizando el tránsito del sujeto racional hacia la determinación en lo que ésta tiene, en primer lugar, de negativo. Porque si se enunciase S es S, simplemente, se repetiría en el predicado lo que se dice en el sujeto, por lo que esta formulación no sería más que una vacua tautología que, como dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, no sirve más que para conversaciones aburridas.

Si se mantiene, pues, el punto de vista del sujeto como simple soporte, del punto fijo (*fester Punkt*) o del punto quieto (*ruhender Punkt*) cuya dinámica reflexiva es exterior, sin automovimiento constitutivo de su ser reflexivo, entonces permanecerán separados la realidad del pensar, y el ser absoluto de su propio concepto, perteneciéndole esta forma al cognoscente exterior, lo cual no es más que una degradación o rebajamiento del mismo absoluto. Empero, Hegel mostrará que lo que parece ser una tarea exclusiva del filósofo, la exposición del absoluto, es también obra suya, como forma suprema del absoluto autocontemplarse, de ser consciente de sí a través de la conciencia humana, mirándose con los ojos del hombre, según la imagen del maestro Eckhardt. Entre Dios y el hombre existe una entrañable unidad, por la cual el hombre es como la carne de Dios, su figura singular. A este respecto, dirá Hegel: «Dios, pues, aparece en el presente sensible; no tiene otra figura que la de la modalidad sensible del espíritu que existe virtualmente: la figura del hombre singular; ésta es la única figura sensible del espíritu. Esa es la aparición de Dios en

la carne. Esto es aquello formidable cuya necesidad hemos visto. Con ello se establece que las naturalezas divina y humana no son diversas virtualmente [*an sich*] –Dios [existe] en figura humana. La verdad es que hay solamente una razón, un espíritu»[228].

Hegel habla en este párrafo de uno de los puntos de vista en pugna como aquel que anticipa. La anticipación (*Antizipation*) no es más que la misma inmediatez, como un presupuesto (*Voraussetzung*) que no necesita desarrollarse ni demostrarse. Se anticipa el absoluto en cuanto se le considera de antemano, como totalmente coagulado, como un lugar pasivo que simplemente carga con cualidades como el amor o la eternidad, así, como por ejemplo, cuando se predica del árbol que es verde se piensa éste como un puro sostén del que se cuelgan cualidades, y no como es el árbol real en su ser vivo, como constituyéndose en su ser, asi como el roble se forma integralmente, aún en su mismo color. Pero una cosa es la anticipación del sujeto –en este caso del absoluto– y otra muy distinta muy distinta comprenderlo en su movimiento reflexivo, realizándose en los predicados o absolutizándose en el ser mismo de los predicados.

---

[228] HEGEL. Lecciones sobre filosofía de la religión. P. 139. Vol. 3.

Párrafo 24

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist und dargestellt werden kann. Daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Prinzip ist. – Es ist deswegen leicht, ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Prinzip, der Anfang ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, – nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außenher bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwicklung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit sein, wenn sie sich nicht darin verkennte, daß sie ihr *negatives* Tun allein beachtet und sich ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner *positiven* Seite bewußt wird. – Die eigentliche *positive* Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst *unmittelbar* oder *Zweck* zu sein. Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den *Grund* des Systems ausmacht, richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der *Grund* oder das Prinzip des Systems in der Tat nur sein *Anfang* ist.

Entre diversas consecuencias que fluyen de lo dicho, puede destacarse ésta: que el saber sólo es real y sólo puede ser expuesto como ciencia o como sistema*; que además un llamado fundamento o principio de la filosofía, si es verdadero, ya también*

> *por eso es falso, en tanto que sólo es como fundamento o principio. –Por eso es fácil refutarlo. La refutación consiste en que se muestra su deficiencia; pero él es deficiente porque solamente es lo general o principio, el comienzo; si la refutación es radical, entonces se toma y se desarrolla a partir de él mismo, –y no se obtiene mediante aseveraciones contrapuestas y ocurrencias exteriores. Por lo tanto ellá será propiamente su desarrollo, y por consiguiente el complemento de su deficiencia, si ella no se ignora en que ella sólo atiende a su obrar* negativo *y no se hace consciente de su progreso y de su resultado también según su lado* positivo. *–La ejecución propiamente* positiva *del comienzo es al mismo tiempo por el contrario igualmente un comportamiento negativo frente a él, o sea frente a su forma unilateral de ser apenas* inmediato *o* fin. *Por consiguiente ella*[229] *se puede tomar igualmente como refutación de lo que constituye el* fundamento *del sistema, pero más correctamente hay que considerarla como una evidencia de que el* fundamento *o el principio del sistema es de hecho únicamente su* comienzo.

Las consecuencias de la concepción de lo absoluto como sujeto reflexivo y de la dialéctica que conviene a la proposición especulativa, en esencia idénticas, no pueden dejar de advertirse. Hegel se refiere explícitamente a dos de ellas; o a una consecuencia que comporta dos vertientes epistemológicas. Primera: El saber solo es real y solo puede exponerse como ciencia o como sistema. Segunda: todo principio en filosofía, por ser principio, es falso. Cabe pensar que la segunda consideración se desprende de la

[229] La ejecución.

primera, en cuanto es el carácter evidentemente limitado del principio, o sea de una sola parte o del mero comenzar, el que justifica la exposición del conjunto: la construcción del sistema integral.

La sustentación de la primera la obvia en este párrafo, dedicado por entero a comentar la segunda implicación. Hegel introduce[230], con respecto a los principios en filosofía, una extraña y no corriente interpretación. Su giro a este respecto está indicado por una sospecha. Por lo general los principios filosóficos gozan de un especial prestigio que los coloca como firme cimiento y máxima garantía de verdad. Podríamos decir que son pilares sobre los que se han levantado edificios teóricos y sistemas lógicos. De alguna manera, se cree que esos principios encierran una especial autoevidencia e inmediata garantía de verdad, por ejemplo, el principio de identidad, A es idéntico a A, toda cosa es idéntica con ella misma. Concomitante con estas convicciones se deja traslucir en el rostro de quienes formulan esos principios con tal suficiencia un cierto aire altanero. Este dogmatismo propio de esos principios fosilizados, se convierte en un obstáculo para ir más allá de ellos, para generar desarrollos y superaciones.

Mas Hegel recupera la duda como un momento elevado de la verdad. El escepticismo muestra sus efectos fecundos cuando somete a juicio tales verdades engreídas. Y la cosa resulta en últimas fácil. Tales principios son exclusivamente eso: principios. Son el principio y están al principio.

---

[230] Es posible que Schelling le haya dado una excelente pista sobre este problema: «15. Así pues, ningún filósofo puede imaginar que, por haber establecido meramente los principios primeros, lo tiene ya *todo*». SCHELLING. Cartas sobre dogmatismo y criticismo. P. 55.

Tercamente afirmados se quedan como están; no tienen ningún desenvolvimiento, cuando se les considera esencias petrificadas y ahistóricas; mientras que dialécticamente desarrollados, en la vivacidad de esos mismos principios, generan un movimiento que los supera y los perfecciona, los completa en determinaciones, les amplía su horizonte de verdad. En este tipo de exposición de un tal fluir inmanente, en el que todo se construye desde sí, Hegel se ha mostrado en la historia de la filosofía como el más hábil y cabal dialéctico, por ejemplo, en la exposición que hace sobre los principios clásicos de la filosofía en la *Ciencia de la Lógica*. En tal exposición se demuestra, por ejemplo, cómo lo contrario de una determinación no es un correlato que se une y disputa con el primero tomado como verdad, traido desde el exterior, pues las determinaciones contrarias no son concebidas en una situación de exterioridad estática, sino en un desarrollo inmanente y eslabonado, y, por eso, como la hace en la doctrina de la esencia, en lo relativo a las esencialidades o determinaciones de la reflexión, Hegel expone el despliegue de los principios de identidad, de diversidad, de tercero excluido, de contradicción y de razón suficiente mediante un incomparable y riguroso deducir, que supera meros enunciados sueltos sobre cada uno de ellos.

De ahí que la refutación (*Widerlegung*) de los límites del principio debe ser una refutación profunda, radical, fundamental (*gründlich*), es decir, no basada en afirmaciones (*Versicherungen*) y ocurrencias (*Einfälle*) procedentes del exterior. La refutación fundamental es aquella que va al fundamento; no se queda en el exterior ni vocifera su verdad desde afuera. Va al fondo para hundirse en el mismo principio que se va a refutar; parte de él íntegramente, capturado en su esencia, para que él mismo desde sí mismo fluya en sus posibilidades y con este desarrollo el mismo

principio se supere. Aquí la verdad completa no es un añadido de piezas sectoriales, captadas de aquí y de allá y zurcidas externamente; más bien es la autoinmanencia que en su propio recorrido supera dialécticamente los límites parciales. La superación es por esto un manar encadenado. La refutación es la misma historicidad, el acto simultáneo de convalidar y refutar. Hegel lo enuncia de una manera perfectamente clara: «Por lo tanto ellá [la refutación] será propiamente su desarrollo, y por consiguiente el complemento de su deficiencia».

Es el mismo principio, en últimas, el que se refuta a sí mismo; refutación en la cual hay que contemplar tanto lo negativo como lo positivo. De hecho, en el refutar no se deja intacto el contenido anterior, ya que de alguna manera lo afecta en cuanto se va más allá de sus límites. Este es un aspecto cabalmente negativo o escéptico por el cual el proceso adquiere su dinámica. Sin embargo, la refutación también corrige la deficiencia aportando el complemento de su insuficiencia (*Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit*) y, en este respecto, es, igualmente, un movimiento positivo, en cuanto que la construcción de lo ausente es la presencia efectiva de la otra determinación; es decir, lo negativo es positivo, y lo positivo no es un añadido yuxtapuesto, sino producto de la misma negación. La refutación es al mismo tiempo tanto refutación-destrucción, como refutación-construcción.

Al final de este párrafo Hegel pone en relación varios conceptos, como ya lo ha hecho en apartados anteriores, que tienen cierta equivalencia, pero con los cuales el autor igualmente introduce matices diferenciadores. Estos conceptos son: Principio (*Prinzip*), principio o comienzo (*Anfang*), y fundamento (*Grund*). El primero no tiene un cometido puntual, sino que cumple una función axiomática, por ejemplo, como principio filosófico que ilumina todo un

sistema, a la manera como, por ejemplo, se habla de principio de identidad como proposición fundamental o proposición básica (*Grunsatz*); el segundo, hay que comprenderlo como mero comienzo, como emergente iniciación; el tercero como fundamento o base sobre lo cual se basa algo, de la misma manera que actúa un principio (*Prinzip*). Pues bien, considera Hegel que el desarrollo del estricto principio (*Anfang*) implica al mismo tiempo un comportamiento positivo, por ser desarrollo, y un comportamiento negativo, por ir más allá de él como exclusivo comienzo. Sin embargo, es claro también que este alejamiento del comienzo (*Anfang*) es una refutación del Principio (*Prinzip*), considerado éste como fundamento (*Grund*) absoluto que otorga sentido de verdad al conjunto del sistema. Y el alejamiento del comienzo es refutación porque es un trascenderlo o rebasarlo con el mismo desarrollo que se efectúa y con los nuevos elementos que se crean en el proceso que tiende inexorablemente a la consumación de la totalidad.

La refutación es la presencia de la misma mediación como instancia encadenadora que historiza, demuele y construye; mediación necesaria ante la cual se muestran afectados de una irremediable unilateralidad quienes alternativamente sólo afirman lo inmediato (*unmittelbar*) o el fin (*Zweck*); en el primer caso de quienes se niegan a dar los pasos necesarios para superarse, como lo hace la terca opinión, y en el segundo, de aquellos que se desconocen en su genealogía, como lo ha hecho Schelling. Uno y otro son simplemente la negación de todo tránsito, el olvido de la cadena sagrada de Herder y la resistencia a todo tipo de mediación.

Párrafo 25

Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, – das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* – und [das] in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; – oder es ist *an und für sich*. – Dies Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder *an sich*, es ist die geistige *Substanz*. Es muß dies auch *für sich selbst*, muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste sein, d. h., es muß sich als *Gegenstand* sein, aber eben so unmittelbar als aufgehobener, in sich reflektierter Gegenstand. Er ist *für sich* nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat, und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflektierter Gegenstand. – Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Que lo verdadero sólo es real como sistema o que la substancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia el absoluto como espíritu, *–el concepto más excelso y que pertenece a la época moderna y a su religión. Únicamente lo espiritual es lo* real*; él es la esencia o el* ente-en-sí, *–lo que se* relaciona *y lo* determinado*, el* ser-otro *y el* ser-para-sí, *–y lo*

> *que en esta determinidad o en su estar-fuera-de-sí, permanece en sí mismo; –o él es* en-sí *y* para-sí. *Pero este ser-en y-para sí es primeramente para nosotros o en sí, él es la* substancia *espiritual. También él debe ser esto* para sí mismo, *debe ser el saber de lo espiritual y el saber de sí como el espíritu, esto es, que él debe serse como* objeto, *pero igualmente como objeto inmediatamente superado, reflejado en sí. Él es* para sí *únicamente para nosotros, en cuanto su contenido espiritual se produce mediante él; pero también en cuanto para sí mismo él es para sí, entonces este producirse-a-sí-mismo, el concepto puro, es para él al mismo tiempo el elemento objetivo en el que él tiene su existencia, y en esa forma él es en su existencia para sí mismo objeto reflejado en sí. –El espíritu que se conoce así desarrollado como espíritu es la* ciencia. *Ella es su realidad y el reino que él se construye en su propio elemento.*

Hegel nos había dejado desde el párrafo anterior en deuda con un enunciado, igualmente, capital como otros en los que nos hemos detenido anteriormente; enunciado que vuelve y formula en el presente apartado: «Lo verdadero sólo es real como sistema»; una sentencia que está en interior conexión con aquella que afirma la sustancia como sujeto y en unidad inseparable con la naturaleza espiritual del absoluto. ¿Cómo entender la unidad e interpenetración de estos elementos en apariencia dispersos? Advirtamos, por el momento, que decir que lo verdadero es solamente real como sistema, significa que la realidad de lo verdadero se da únicamente en cuanto la ciencia asuma la exposición del todo; como exposición integra del absoluto en su unidad, en el eslabonamiento y riqueza de sus determinaciones, porque todo y sistema son conceptos que se traspasan interna y recíprocamente. El sistema es exposición del todo, pero, igualmente, el sistema

es un momento y exigencia del desarrollo del todo, pues el todo no lo es totalmente si falta el momento más elevado en el que el absoluto hace la ciencia de sí como totalidad. Es decir, el todo no puede ser todo en su verdad sin la filosofía; una pasmosa conclusión de Hegel que significa que este estadio autocomprensivo es un momento de plena autoconciencia y por eso el absoluto es espíritu.

A esto podemos añadir, además, que el problema de lo verdadero como sistema está basado en la concepción dialéctica de la proposición, porque comprenderla de esta manera tiene como consecuencia que lo verdadero no se resuelva en una proposición aislada, sino en el conjunto proposicional de la ciencia, es decir, como sistema discursivo total, como enunciación completa de las determinaciones atinentes al ser de lo absoluto, pues cada proposición no garantiza más que la fijación y esclarecimiento de una sola determinación. Es decir, la fluidez propia de la proposición especulativa, unitariamente considerada, hay que hacerla extensiva al conjunto proposicional, o sea, al sistema, por ejemplo, la proposición formulada en la *Ciencia de la lógica* de que «el ser y la nada son lo mismo», la complementa Hegel con la proposición referida a que «el ser y la nada son diferentes»; y así sucesivamente a partir de este desarrollo conceptual-proposicional-silogístico se configura todo el sistema lógico, del cual el romántico Novalis había formulado la idea básica relativa a su naturaleza[231].

---

[231] «Enciclopedística. Una proposición es una molécula de la ciencia. La lógica es un esquema de la construcción científica en general.

El concepto es la tesis.

El juicio, la antítesis, la ecuación.

El silogismo es la síntesis». NOVALIS. La Enciclopedia. 113 (IV).

En gran parte el secreto de la aprehensión de lo absoluto en Hegel está en acogerlo como totalidad dialéctico-especulativa inmanente. Esta dialéctica especulativa no es otra que la mismidad del absoluto a través de su diversidad; no es más que la posibilidad realizada del conjunto de los momentos que el mismo absoluto se im-pone: pone, ex-pone (contra-pone) y re-pone. Por ser él mismo este constituyéndose, el absoluto es esencialmente inmanencia o autoproducirse (*selbsterzeugen*). Sin embargo, esta propia dinámica autoconstituyente es insuficiente para caracterizarlo, si no se le considera, al mismo tiempo, como espíritu, el cual es el momento más elevado del ser del absoluto; naturaleza espiritual cuyo examen por Hegel es, tal vez, como lo piensan muchos interpretes, su aporte fundamental.

El panorama general de la filosofía se ha construido, básicamente, para Hegel, con las contribuciones provenientes de dos tendencias filosóficas bien diferenciadas: el gran aporte filosófico del pensamiento griego y la decisiva contribución de la doctrina cristiana[232]. El pensamiento griego se interesó por aprehender en su verdad el mundo, pero entendido éste no sólo como el conjunto de todo lo existente, sino como un despliegue inmanente de sí, idea que hará extensiva Hegel al absoluto en su integridad. El pensamiento cristiano, por su parte, se ha pertrechado del concepto de espíritu del que dirá Hegel que es el más elevado de todos. De la unidad de esas dos fuentes, a la que integra otras aportaciones, como aquellos que ofrece la filosofía moderna, brotará creadoramente la filosofía hegeliana.

[232] Como muy bien lo examina Zubiri en su ensayo ya citado *Hegel y el problema metafísico.*

Señalemos, así mismo, que la polémica de Hegel no es circunstancial y que su propósito, del cual es muy consciente, tampoco equivale a una construcción liviana o a un producto pasajero. Lo que está de por medio es el absoluto y éste, en su suprema determinación, en su ser espiritual. El apego obstinado de Hegel al concepto, su radicalidad frente a la necesidad de la ciencia, su entrega visceral a la filosofía, etc., todo esto está orientado y tiene como claro fundamento el propósito de hacer una filosofía cuyo remate supremo sea una filosofía del espíritu. De ahí que sea propio también de la filosofía ser muy consciente de qué se subordina a que, realizar la justa valoración y saber sublimar la excelencia. Le compete a esta ciencia esclarecer los niveles ónticos y determinar su relaciones coordinantes y subordinantes.

El espíritu (*der Geist*), ¿lo más elevado? ¿Qué es el espíritu y por qué es lo más elevado? Demos algunas ideas aproximativas. Hegel no duda ni un instante de que el absoluto es espíritu y que éste es lo más prominente de su ser. Un pasaje suyo a este respecto, aunque algo extenso, no sobra traerlo a colación:

> Lo absoluto es el espíritu; *he aquí la definición suprema de lo absoluto.- Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y* [*toda*] *ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal.*
>
> *La palabra y la* representación *del espíritu fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento*

> *(el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba* dado *a la representación y que es* en sí *la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma.*[233]

El texto anterior es perfectamente claro en la dirección que postula del absoluto, en su absoluta teleología inmanente de dirigirse a lo más eximio: el espíritu. Lo absoluto no podría ser absoluto sin este remate, sin esta cima. Pero advirtamos que el concepto de espíritu, como ocurre frecuentemente con la mayoría de sus conceptos filosóficos, no tiene una única y rígida connotación, ni se reduce a un aspecto puntual. El concepto de espíritu es usado por Hegel en dos acepciones básicas: una, amplia; y otra, restringida. En cuanto a la primera, se usa este vocablo como sinónimo de Idea, Absoluto, Dios.

Así, por ejemplo, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, hablará del espíritu en los tres momentos de su despliegue:

> Por eso tenemos que considerar el Espíritu en las tres formas o elementos en los que él se pone. Estas tres formas son: 1. El ser eterno en sí y cabe sí mismo, la forma de la universalidad. 2. La forma / de la manifestación, de la particularización, del ser para otro. 3. La forma de la singularidad absoluta, del ser-cabe-sí absoluto.
>
> La Idea divina se explicita en estas tres formas. El espíritu es la historia divina o el proceso de diferenciarse, de

[233] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 384.

> dirimirse y de recuperar esto en sí mismo; él es la historia divina y por eso debe considerarse en cada una de las tres formas.[234]

Como se puede observar esta visión del espíritu equivale a lo mismo que el absoluto en su historicidad y en la totalidad de sus estadios de desarrollo.[235]
Esta manera de comprender Hegel el espíritu implica que para él todo está espiritualizado; que no hay un solo reducto, donde no tenga asiento el concepto, así sea como concepto manifestado, como es el caso de la naturaleza, no importa que ella no se sepa a sí misma como concepto[236]. Esta dimensión universalmente espiritualizada la da el mismo sistema idealista por el cual ya desde el comienzo el concepto está rigiendo; al contrario de lo que acontece en un sistema materialista en el cual, ontológicamente, el concepto aparece, tardíamente, como producto de la evolución natural. Por esa característica del sistema hegeliano, todo es espíritu[237].

---

[234] HEGEL. Lecciones sobre filosofía de la religión. P.115. Vol. 3.

[235] Zubiri, refiriéndose a esta asimilación, dice que a este absoluto (como absoluto en y para sí): «[...] llama Hegel, con impropiedad, espíritu». ZUBIRI. Hegel y el problema metafísico. EN: Naturaleza, Historia, Dios. P. 251.

[236] «La vida o sea la naturaleza orgánica es aquel grado de la naturaleza en que el concepto se presenta; pero como concepto ciego, que no se comprende a sí mismo, es decir, concepto que no piensa. Como concepto que piensa pertenece sólo al espíritu». HEGEL Ciencia de la lógica. P. 261. Vol. 2.

[237] «Decir que el todo es espíritu absoluto, es el absoluto, quiere decir que nada tiene ser, ni es, por tanto verdaderamente conocido (puesto que conocer es saber lo que una cosa es), si no es entendido en su última raíz en ese espíritu absoluto; por tanto, si no es entendido como un mo-

El otro sentido, obviamente, interpenetrado con el anterior, se refiere a lo espiritual como el tercer momento del absoluto –tercera parte del sistema hegeliano–, como absoluto encarnado en la historia, que es la historia humana en la que actúa subrepticiamente la providencia divina. Este sentido «fuerte» de espíritu lo reserva Hegel para referirse a la historia humana, para destacar el hecho excepcional de la ontología que implica el hombre como sujeto autoconsciente y como especie, o mejor, el espíritu en cuanto asume la conciencia de la especie. De ahí que debamos advertir por ahora cuatro notas fundamentales para acreditar propiamente el ser de lo espiritual.

En primer lugar, el espíritu, tomando la visión cristiana de herencia claramente platónica, entraña en su naturaleza el aspecto de la comunidad, del nosotros, de la especie. Hegel simplemente ve la historia humana como una obra que se realiza en medio de una colectividad, aunque sea difícil entender el nivel de autonomía de esa comunidad, debido al grado de intervención, en última instancia, de la divina providencia en esa historia. Esto quiere decir que ningún individuo es una total autonomía, sino que está determinado por el grupo. O sea que la situación concreta de los individuos en su existencia no deja ninguna duda en cuanto a las forzadas determinaciones de lo universal hacia ellos. Podríamos decir que como hecho inevitable cada

---

mento de él». ZUBIRI. Hegel y el problema metafísico. EN: Naturaleza, Historia, Dios. P. 251. En esto se basa precisamente el concepto de sistema como un todo racionalmente ordenado y deducido en el que cada componente tiene su ser y su sentido en función del conjunto, articulado necesariamente con lo absoluto: «Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella, en *su ser*, tiene con *el ser absoluto* del universo». Ibid. P. 252.

uno como yo realiza su existencia en el interior y en conexión con un nosotros, nosotros que actúa como un contexto de ineludible presencia y de necesaria afectación. La historia humana atraviesa realmente por un despliegue que se efectúa a través de pueblos, caracterizados por sus propios rasgos materiales y espirituales, por lo cual ella no debe entenderse como el devenir caprichoso de individuos dispersos. Por eso el espíritu debe comprenderse más bien como intersubjetividad humana, así como Hegel en la figura de la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu* comienza ya a caracterizarlo: «En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el yo».[238]

En segundo lugar, el espíritu exige como tarea de sí, para ser cabalmente espíritu, el conocerse a sí mismo. Es el espíritu quien realiza el programa definitivo trazado por el oráculo de Delfos: γνῶθι σεαυτόν. El espíritu es la autoconciencia misma, pero como especie. El espíritu unifica una ontología y una gnoseología, ya que la condición de su existir está determinada por el conocimiento de sí. El espíritu tiene ser, si se conoce, pues es en el mismo acto de conocerse como cobra existencia. El ser espiritual es el propio conocerse. Estas no son, pues, dos «cosas» separadas, sino una y la misma «cosa». Su ser-en sí es ser-para sí, y en este sentido

---

[238] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P.113. Phänomenologie des Geistes. S. 140.

dice Hegel que el espíritu es en y para-sí[239]. Mas el hombre es el supremo ser en el que se configura la posibilidad de la autoconciencia, de poder tener conceptos sobre sí mismo y de tener conceptos sobre los conceptos, y, por eso se convierte para Hegel en la realidad de la autoconciencia divina. Esta es una especificación suprema del hombre que lo coloca por encima de la ontología natural y que lo emparienta con la naturaleza divina, como el pensamiento que se piensa a sí mismo, como concibió Aristóteles lo más elevado de toda realidad, idea que acoge Hegel con suma complacencia y por eso no es casual que coloque como colofón de su *Enciclopedia* una cita de la *Metafísica* en la que se expresa este punto de vista del Estagirita.

En tercer lugar, el espíritu realiza la sagrada misión de la inmortalidad, como interiorización, como recuerdo (*Erinnerung*). El recuerdo es el supremo y único antídoto contra la muerte en el mayor riesgo que tiene ésta: el olvido; el olvido que es su mayor estrago. Por eso el espíritu actúa como sustancia que conserva contenidos, que memoriza las creaciones logradas y las acumula como productos de la especie, reconociendo en ellas su propia obra. Y de esta labor suya, de poder retener contenidos y transmitirlos como contenido consciente de la especie, se

---

[239] «"Ser -para-si" es un ser que se capta a sí mismo; por tanto, una reflexión recorrida por completo y que se posee a sí misma. En su perfección, el ser para sí es la autoconciencia, entendida en el sentido fuerte de la palabra; es decir, que un ente no sólo "es" lo que es, sino que también sabe lo que es, y sabiéndose participa de sí mismo. Ahora bien, si llamamos a la verdadera constitución ontológica de un ente –por tanto, a lo que en él no es una manifestación para alguien– su "ser-en- sí", en su ser-para-sí residirá el grado supremo de ser, puesto que lo que es "en-sí", es también "para-sí"». HARTMANN. Filosofía del idealismo alemán. P. 38. Vol. 2

desprende, en cuarto lugar, la posibilidad de construir la cultura como obra intergeneracional y de realizar la debida valoración. El espíritu no solamente reconoce lo que cada fase aporta, sino que también sabe valorarlo. El espíritu es una conciencia muy agradecida que no deja perder átomo de verdad y lo festeja.

En el concepto de espíritu que utiliza Hegel en este párrafo parece que se encuentran implicados ambos matices (tanto su sentido general como restringido) por todas las determinaciones que le reconoce como propias, por lo que es y por lo que aún debe ser. Por eso Hegel, si uno le presta atención a este detalle, usa en este párrafo casi exclusivamente el presente de indicativo del verbo ser (*sein*) referido al espíritu (*ist*), o formas compuestas de debe ser (*müßen... sein*). Lo espiritual es solamente lo real (*das Wirkliche*), es decir, no es ninguna fantasía, ni hipotética entidad; tampoco arbitrariedad alguna o simple ocurrencia. Más aún: lo espiritual es la única y verdadera realidad, así como entiende Hegel el sentido de lo real en su tan discutida fórmula: «Lo que es racional, es real, y lo que es real es racional»[240], porque a lo real le da Hegel connotaciones

[240] «Estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos precisamente entre aquellos que no quieren renunciar a estar en posesión de la filosofía e incluso de la religión. Resulta innecesario traer aquí a colación a la religión, ya que estas proposiciones expresan con demasiada claridad las doctrinas religiosas sobre la divina providencia. Pero, por lo que se refiere a [la comprensión de] su sentido filosófico, hay que suponer mucha formación, es decir, es preciso saber que no solamente Dios es efectivamente real [*wirklich*], que él es lo más efectivamente real y que sólo él lo es verdaderamente, sino que también es necesario saber, desde el punto de vista formal, que la existencia en general es en parte *fenómeno* y solamente en parte es realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. En la vida común se denomina realidad

teológicas, que lo diferencian de lo simplemente accidental y pasajero. El espíritu es la esencia (*das Wesen*) o lo ente-en-sí (*Ansichseiende*), es decir, lo verdadero que subyace a las apariencias, el ser que es por sí mismo y que permanece a través de los cambios, el fundamento mismo de cualquier finitud, y que por serlo de esa manera es lo existente-en-sí, o sea, lo que es su propia razón y causa, como es en Spinoza la *causa sui*, como la causa que solamente depende de sí misma, lo que la hace igual al efecto, y, por lo tanto, la suma independencia y autonomía ontológica, pues no tiene su raíz existencial en ningún otro. El espíritu es lo que se comporta, se mantiene y se relaciona consigo mismo[241] (*das sich Verhaltende*) y en sí mismo se determina, se transfigura y especifica y, por tanto, es lo determinado (*Bestimmte*). El espíritu es el ser otro (*Anderssein*), porque él es el que pone la otredad, él mismo se altera y se transforma en instancias en las cuales sigue siendo para sí (*Fürsichsein*), en cuanto él es solamente para sí mismo; lo otro, lo puesto por él, sólo

---

a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier EXISTENCIA [*Existenz*] atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero incluso para el sentir corriente, una EXISTENCIA contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*. Pero cuando yo he hablado de realidad efectiva, se tendrá que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella dentro de una *lógica* detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente EXISTE, sino que la he distinguido [también], con más precisión todavía, del existir [*Dasein*], de la EXISTENCIA y de otras determinaciones». HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 6.

[241] En esta múltiple significación parece que hay que comprender este enunciado, y no en lo relativo a un solo aspecto.

limitadamente es relativo a sí mismo. Que el espíritu sea para otro, es decir, que en algún momento sea ser que se exterioriza (*Außersichsein*), no es asimétrico de ser la propia permanencia (*in sich selbst Bleibende*), porque sus transformaciones no lo anulan, ni le niegan su absoluta esencia. En suma, como si con esta fórmula se definiera su entera naturaleza, es lo que es en y para sí (*an und für sich*); y lo que es de este modo: en sí (en la intimidad de su esencia), por sí (como propio fundamento) y para sí (el verdadero y único sujeo de ser y relación consciente), no puede ser una entidad distinta a lo absoluto mismo. Estamos pues, con Hegel, ante la teología cristina elevada a concepto filosófico y frente a un filósofo que es esencialmente teólogo[242], quien pretende construir la ciencia de Dios.

Sin embargo, el espíritu así considerado, lo que llama Hegel la sustancia espiritual (*die geistige Substanz*), lo es primeramente para el filósofo que lo conoce, y que lo conoce y lo interpreta con esas características, momento que es el que denomina «para nosotros o en sí» (*für uns oder* an sich), importante distinción que ya ha sido tenida en cuenta por Schelling[243], y que corresponde a aquella situación en la

---

[242] Por eso un discípulo suyo lo caracteriza subrayando este nexo: «La filosofía hegeliana es el último refugio , el último pilar racional de la teología». «Quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología». FEUERBACH, Ludwig. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Traducción de Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984. P. 37.

[243] «El Yo debió oponerse al objeto para reconocerlo como objeto. Pero en esta oposición se objetivaron para el Yo sentido externo e interno, es decir, para nosotros, que filosofamos, pudo distinguirse en el Yo espacio y tiempo, [y] en el objeto, sustancia y accidente». SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P. 271

«Según el método suficientemente conocido de la filosofía trascen-

que el espíritu, lo absoluto, es objeto (*Gegenstand*) para el propio filósofo, situación en la cual el absoluto queda como lo contrapuesto al filósofo y en la cual él mismo espíritu no es aún para sí. En este momento, filósofo y absoluto parecen tener direcciones distintas porque lo absoluto aún no es para sí mismo. Es cierto que en determinados escalones de desarrollo del mismo espíritu, éste aún no alcanza una completa conciencia de sí, y por eso la tarea de esa autoconciencia la realiza el filósofo, digámoslo así, como suplantándolo. Empero al Ser en y para sí (*das Anundfürsichsein*) hay que darle una magna y especial significación, porque también tiene que ser en el espíritu y para el mismo espíritu, es decir, el espíritu no puede extrañarse definitivamente a sí mismo, y por lo tanto tiene que ser su propio objeto, es decir, según la precisa etimología del sustantivo objeto (*Gegenstand*): estar frente a sí, colocarse como objeto, objetivarse a sí mismo, ser consciente de sí. ¡Qué tal un absoluto que no sea consciente de su absolutidad! De ahí que diga Hegel: «También él debe ser esto *para sí mismo,* debe ser el saber de lo espiritual y el saber de sí como el espíritu, esto es, que él debe serse como *objeto*…». Pero este ser objeto (*Gegenstand*) el espíritu para el espíritu también debe ser superado, y se supera con su propia autoproducción que es el concepto puro (*der reine Begriff*), que quiere decir el mismo espíritu existiendo en su esencia, porque el concepto puro es la propia entidad de lo absoluto, lo ente en lo que él es. Aquí ya no se presenta la situación de un filósofo que tiene conceptos sobre lo absoluto, como si éste fuese

dental aparece ahora la cuestión de cómo el Yo, que hasta ahora es intuyente e inteligencia sólo para nosotros, lo llega a ser también para sí mismo, o [sea] se intuye en cuanto tal». Ibid. P-p. 256-257.

algo externo sobre el cual reflexiona el filósofo, sino que el concepto es la propia realidad de lo absoluto y, entonces, no solo en el concepto existe sino que en él cobra su autoconciencia. Llegado a este punto Hegel alaba y glorifica la filosofía hasta elevarla a una cima insólita, al considerarla la autoconciencia propia de lo absoluto en la cual éste existe como espíritu. Esta ciencia entonces no realiza una descripción de un objeto externo, sino que es la exigencia del espíritu para sí mismo, y que realiza Hegel, filósofo en el cual recae –y no como algo caprichoso– su astucia. En esta instancia suprema se reconcilia filósofo y absoluto, en una compleja unidad realmente difícil de precisar, en la cual el mismo Hegel parece presentarse como el presente espiritual de lo absoluto y como la posibilidad de su consumación. En la filosofía, por tanto, el espíritu se reconoce como espíritu desarrollado, porque es completo saber de sí mismo; pero, igualmente, la filosofía es el ser mismo del espíritu; la filosofía es su propia realidad, en cuanto el ser propio del espíritu consiste en existir en el propio conocimiento de sí. Esta es la especialísima ontología del espíritu, ontología que equivale a su propia exposición fenomenológica. De ahí que, un poco enigmáticamente, diga Hegel: «–El espíritu que se conoce así desarrollado como espíritu es la ciencia. Ella es su realidad y el reino que él se construye en su propio elemento».

La filosofía asume, pues, como tarea el esclarecimiento del concepto más digno, y se comporta como el «terreno» en que existe como realidad ese tan elevado concepto. El absoluto funda un reino en el cual ya nada es exterior, y en el cual, filósofo, filosofía y absoluto se funden en una unidad, provenientes en apariencia de latitudes diversas. La excepcionalidad del filósofo está no en una caprichosa y accidental tarea, sino que, por el contrario, realiza el

designio máximo que es el de la madurez de la filosofía como ciencia. Pero ésta, como ya se ha dicho, no es más que la exigencia del mismo absoluto de adquirir la máxima conciencia de sí y lograr su máxima objetividad en el elemento del concepto. El absoluto a través de la filosofía se autocontempla en su esencia y verdad. Esta es la magna tarea que debe realizar la *Ciencia de la lógica*, a cuyas alturas no pudo elevarse Schelling, ciencia que tendrá la eximia y abstracta elevación que examinará Hegel en el párrafo siguiente.

Párrafo 26

Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen*. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem *Elemente* befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit als das *Allgemeine*, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; - dies Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist[244]. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes, das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die *verklärte Wesenheit*, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das *Sein*, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei, welcher er wolle, ist es die absolute Form, d. h. es ist die *unmittelbare Gewißheit* seiner selbst und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit

[244] *Vom Gedankenstrich an Zusatz zur 2. Aufl.*

unbedingtes *Sein*. Wenn der Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das *Andre* –das, worin es sich bei sich selbst weiß, vielmehr als der Verlust des Geistes – gilt, so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Teilen scheint für den andern das Verkehrte der Wahrheit zu sein. Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun. – Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will; im Verhältnis zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Prinzip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt als das *Ansich*, der *Zweck*, der erst noch ein *Innres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dies *Ansich* hat sich zu äußern und *für sich* selbst zu werden, dies heißt nichts anders als: dasselbe hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.

El puro *autoconocerse en el absoluto ser-otro, este éter* como tal*, es el fundamento y base de la ciencia o el* saber en general*. El comienzo de la filosofía hace la presuposición o la exigencia de que la conciencia se encuentre en este* elemento*. Pero este elemento*

logra su plenitud y su transparencia misma únicamente mediante el movimiento de su devenir. Es[245] *la espiritualidad pura como lo* universal*, lo que tiene el modo de la inmediatez simple; –esto simple, que como tal tiene* existencia*, es la base, el pensar que sólo existe en el espíritu–. Ya que este elemento, esa inmediatez del espíritu es en general lo substancial del espíritu, ella*[246] *es la* esencialidad transfigurada*, la reflexión que en sí misma es simple, la inmediatez como tal para sí, el* ser*, que es en sí mismo la reflexión. Por su parte, la ciencia exige a la auto-conciencia que se haya elevado a este éter, para poder vivir y vivir en efecto con ella*[247] *y en ella. A la inversa, el individuo tiene el derecho a exigir que la ciencia le aporte por lo menos la escalera para alcanzar este punto de vista y que señale el mismo en él mismo. Su derecho se basa en su autonomía absoluta que sabe poseer en cada configuración de su saber, pues en cada una de ellas, sea o no reconocida por la ciencia y sea del contenido que se quiera, está la forma absoluta, es decir, la* certeza inmediata *de sí mismo y, si se prefiere la expresión, con eso el* ser *incondicionado. Si el punto de vista de la conciencia de saber de las cosas objetivas en oposición hacia sí misma y de sí misma en oposición frente a ellas, vale para la ciencia como lo* otro *–en donde la conciencia se sabe a sí misma como en casa vale más bien como la pérdida del espíritu–, entonces en cambio para ella*[248] *el elemento de la ciencia es como una lejanía allende, en donde ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso de la verdad. El que la conciencia natural*

---

[245] Desde el guión es una nota en la edición 2.
* Este elemento.

[246] Esta inmediatez del espíritu.

[247] Con la ciencia.

[248] La conciencia.

> *se confíe inmediatamente de la ciencia es un intento que hace, no se sabe atraída de qué, de andar también una vez de cabeza; la presión para asumir esta posición inusual y para moverse en ella es una violencia que parece tan impreparada como innecesaria, que se le incita para que se imprima. – Sea la ciencia en ella misma lo que ella quiera; en relación con la autoconciencia inmediata ella*[249] *se presenta como algo inverso frente a ésta, o porque ella*[250] *misma tiene en la certidumbre de sí misma el principio de su realidad, ella, estando la autoconciencia por sí misma fuera de la ciencia, ostenta la forma de la irrealidad. Por eso ella tiene que unificar tal elemento con ella o, más bien, mostrar que él le pertenece y cómo él le pertenece a ella misma. Careciendo de tal realidad ella es únicamente el contenido como* en-sí, *el* fin, *que apenas es algo* interno, *no como espíritu, sólo apenas substancia espiritual. Este* en-sí *tiene que exteriorizarse y devenir* para sí *mismo, lo que no significa nada distinto que: él mismo tiene que poner la autoconciencia como una consigo mismo.*

Este párrafo no solo es uno de los más extensos de este *Prólogo*, sino de los más arduos para su comprensión, por el tema tratado, por la múltiple relación de los elementos en él implicados, por la extrema elevación metafísica que le subyace y por la función seglar y pedagógica que se le asigna a la filosofía. De alguna manera, aquí está sustentada la esencia del hegelianismo y está fundamentado el sentido básico de la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, antes de atrevernos a un intento de su explicitación,

[249] La ciencia.

[250] La autoconciencia.

primero debemos decir algo concerniente a su estructura y a su nexo con el pasaje anterior, porque ambos están interconectados medularmente en el programa filosófico de Hegel. Para esta clarificiación destaquemos lo siguiente. En el párrafo precedente Hegel ha puesto el énfasis en la necesidad de que la filosofía no sea únicamente de incumbencia humana, sino también de naturaleza divina, en cuanto subraya la necesidad de que el objeto y el sujeto de conocimiento sea el mismo Dios o lo absoluto. En este proceso de elevación hasta la ciencia, o sea, hasta el concepto, el filósofo, el «para nosotros», es un mediador de la conciencia, hasta que el ser humano se convierte en autoconciencia divina. En el párrafo presente, el filósofo es un mediador con la conciencia ordinaria, es quien le muestra el camino a ésta y se lo ofrece para que se eleve hasta la filosofía, es decir, a la autoconciencia divina. En síntesis, pues, el filósofo actúa de mediador entre la conciencia natural y la autoconciencia divina, lográndose una sorprendente unidad entre dos mundos no tan fáciles de reconciliar de una manera fluida. Hegel, audazmente, hermana al hombre y a Dios, y une, mediante la filosofía, al hombre común con la esencia divina, porque tal es la prodigiosa maravilla del ser reconciliador de la filosofía.

En relación con el contenido específico de este pasaje, empecemos, entonces, por lo siguiente. La inevitable antinomia, como la esencia de todo, se presenta de nuevo en este párrafo, pues, indudablemente, paradójico y enigmático es lo que se enuncia al comienzo. Dice el texto: «El *puro* autoconocerse en el absoluto ser-otro, este éter *como tal,* es el fundamento y base de la ciencia o el *saber en general.* El comienzo de la filosofía hace la presuposición o la exigencia de que la conciencia se encuentre en este *elemento*». Especifiquemos. Lo del conocimiento de sí mismo, del ser

otro y el problema de la necesidad del elemento éter como fundamento de la ciencia son más o menos comprensibles; sin embargo, ¿no es bastante contradictorio un puro pensarse a sí mismo en el otro, y no sólo en el otro, sino en el **absoluto** ser otro? Y si destacamos la carga problemática en el otro lado de la relación ¿no es contradictorio el conocerse a sí mismo en el otro? Y, más paradójico aún, ¿el **puro**[251] conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro? Para una estructura mental cuya lógica de la verdad esté fundamentada en la separación de los contrarios, en las rígidas determinaciones del entendimiento, estos enunciados no son más que craso disparate; porque, diría alguien con esa base lógica, ¿cómo es posible que el conocimiento puro de sí tenga como requisito el tránsito por la alteridad, por el absoluto ser otro? No parece ser, entonces, tan puro el conocerse a sí mismo ni tan absoluto el ser otro.

Sin embargo, si especificamos el "terreno" en el que estamos instalados éste nos puede ofrecer ciertos indicios para la interpretación, "terreno" que señala Hegel como éter, en el cual no sólo se instala la filosofía, sino también al cual se debe elevar la conciencia ordinaria. En su escrito *Filosofía real*, también correspondiente al período de Jena, Hegel introduce su exposición con unas aclaraciones sobre dicho éter: «Así pues, a la Idea, como ser determinado recogido en su concepto, se le puede llamar la *materia absoluta* o *éter*. Evidentemente daría lo mismo decir Espíritu puro. En efecto, esta materia absoluta no tiene nada de sensible, al contrario: es el concepto como puro concepto

[251] Lo más radical de la paradoja está sobre todo en la función excluyente, para una lógica formal, de los adjetivos puro (conocerse a sí mismo) y absoluto (ser otro).

en sí mismo, que en su existencia como tal es Espíritu y que **sólo** en cuanto no se piensa en ello recibe ese nombre de **materia absoluta**; no es otra la razón por la que se **desdeña** tal nombre para el **Espíritu**»[252]. También al final de la *Fenomenología del espíritu* nos ofrece estas observaciones, igualmente bastante indicadoras: «Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega la existencia [*Dasein*] y movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*»[253]. Es, pues, claro que el «terreno» en el que se sitúa el fundamento o el comienzo de la ciencia no es terrenal, y que corresponde, por las referencias invocadas y por otras múltiples indicaciones hegelianas, al espíritu puro, a esencias eternas, a Dios antes de la creación. Estamos, por tanto, situados en el momento más metafísico de Hegel o en su estadio más platónico. Aquí Hegel parece haberse distanciado de la noción de éter que en ese tiempo se tenía asimilada a un ser físico de suma sutilidad, tal vez como lo entendieron Hölderlin, quien lo identificó con el cielo[254], y Herder quien lo asoció a

---

252 HEGEL, G. W. F. Filosofía real. Traducción de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984. P. 5.

253 HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 471. Phänomenologie des Geistes. S. 562.

254 «Ahora bien, lo reflejado absolutamente sobre sí en su infinitud, lo igual-a sí mismo es el espíritu bienaventurado, en reposo y sin determinación alguna o el reposo puro e inmóvil; es lo vuelto a sí en el movimiento, es el fundamento absoluto y la esencia de todas las cosas. Hegel lo llama el *éter* o la *materia absoluta*, que desdeña todas las formas y, por ende, las admite todas. El éter no está entendido aquí, naturalmente, en el sentido de la física, sino totalmente en un sentido metafísico. Cuando se loa al éter como espíritu bienaventurado, en reposo y sin determinación alguna, se piensa en la glorificación poética del éter por Hölderlin. El concepto de la materia es tomado metafísicamente, como en el *Timeo* de Platón; se llama a la materia la que recibe las cosas, el ama de las

un tenue componente material: «El influjo del clima abarca los cuerpos más diversos, pero con preferencia los cuerpos más delicados, los húmedos, el aire y el éter»[255].

Y parece ser que es en la Grecia antigua donde debemos encontrar las luces para comprender el inicio de este párrafo. Como sabemos, para Hegel, desde Platón, pero aún más con Aristóteles, comienza a desarrollarse una verdadera cientificidad de la filosofía, ya que ambos elaboran una doctrina de tal alcance que: «Nadie tiene más derecho que estos dos pensadores a llamarse maestros del género humano»[256]. Y, en el caso de Platón, su aporte lo reconoce, sobre todo por la exaltación del reino de lo ideal, al haber situado la filosofía en el «espacio» de lo suprasensible, dirección que tendrá una gran influencia en el cristianismo. Éstas, como es fácil reconocerlo, son palabras de expreso y sentido encomio:

> En efecto, lo característico de la filosofía platónica es, precisamente, esa orientación hacia el mundo intelectual y suprasensible, la exaltación de la conciencia al reino espiritual; de tal modo que lo espiritual, lo que pertenece al mundo del pensamiento, cobra importancia, bajo esta forma, para la conciencia y encuentra el camino hacia ella,

---

cosas, e igual que en Aristóteles, se opone la materia como principio metafísico a las cosas. Pero este concepto de éter recibe su peculiar sentido hegeliano por medio de la coloración metafísico-dialéctica». MOOG, W. Hegel y la escuela hegeliana. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1931. P. 120.

[255] HERDER. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. P. 206.

[256] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 135. Vol. 2.

> y, a la inversa, la conciencia empieza a pisar firme en este terreno. También la religión cristiana eleva a principio general este alto principio según el cual la esencia espiritual interior del hombre es su verdadera esencia, aunque sea de un modo propio y peculiar, es decir, viendo en ello el destino del hombre a la bienaventuranza. Y así, bien podemos afirmar que Platón y su filosofía contribuyeron en una parte importantísima a que aquel modo de concebir se convirtiese en esta organización de lo racional, en este reino de lo suprasensible, pues no en vano fue Platón quien dio el primer paso por este camino.[257]

Hegel, manteniéndose en esta herencia, no sólo valora esta instancia de verdad, sino que acoge la misma categoría que la designa: la Idea[258], con la cual pretende significar lo mismo que cuando habla de lo Absoluto o de Dios. El mundo de las ideas de Platón, el de los universales supremos, equivaldría, pues, al reino cristiano del *Logos* originario o a este éter del pensamiento puro considerado por Hegel. En este terreno y en el elemento puro del pensamiento o de los conceptos originarios, debemos situar el «puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro». ¿Qué podemos entender, entonces, por esta expresión? En este reino lo único que existe es Dios, el concepto, el *Logos* en su estado

---

[257] Ibid. P. 136. Vol. 2.

[258] «La idea no es otra cosa que lo que suele conocerse por el nombre de lo general, pero no concebido como lo general formal, que es solamente una cualidad de las cosas, sino como lo que es mismo en y para sí, como la esencia, como aquello que es lo único verdadero. La palabra griega εἶδος suele traducirse, primordialmente, por género o tipo; y la idea es también, evidentemente, el género, pero un género concebido más bien por el pensamiento y para él». Ibid. P-p. 159-160. Vol. 2.

puro, sin mundo y sin hombre. Dios existe en un diálogo de solitario, conociéndose a sí mismo a través del propio despliegue de lo que puramente es: el pensamiento. Esta es una instancia onto-teo-lógica que corresponde al Ser originario, a la simplicidad o a la esencialidad diáfana o sagrada (*verklärte Wesenheit*), a partir de la cual lo simple (*das Einfache*), es decir, también según la significación alemana de lo originario, realiza su propio proceso de reflexión que funda las demás determinaciones, como lo sabemos por la dialéctica que impulsa la *Ciencia de la lógica*.

Pero este devenir no se realiza de otra manera que a través del proceso por el cual cada determinación encierra su otra, atraviesa, necesariamente, por su otra, y por su otra que es absoluta, porque a cada determinación le corresponde una exclusiva o absoluta; así, por ejemplo, al ser le corresponde necesaria y absolutamente la nada, así como a la unidad, la multiplicidad. La dialéctica platónica es equivalente, entonces, de la lógica hegeliana, y en el mismo Platón encuentra Hegel la división tripartita de su sistema[259]. Y la elevación a esas dificilísimas cumbres de la dialéctica es lo

[259] «Si ahora pasamos del conocimiento a su más preciso *contenido*, en el que la idea se paricularizа, organizándose así más ampliamente en un sistema científico, vemos que este contenido, comienza a dividirse, en Platón, en las *tres partes* que nosotros distinguimos como lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Los antiguos daban a la lógica el nombre de *dialéctica*, cuya incorporación atribuyen expresamente a Platón los antiguos historiadores de la filosofía» (v. *supra* , p. 42). «No se trata de una dialéctica como la que vimos más arriba, al tratar de los sofistas, que sirva para embrollar todas las representaciones, sino que esta *primera* rama de la filosofía platónica es la dialéctica que se mueve a través de conceptos puros: el movimiento de lo lógico especulativo, sobre el que versan varios diálogos de Platón, entre ellos el *Parménides*». Ibíd. P-p. 176–177.

que presenta Platón en sus diálogos especulativos como *Parménides*, *El sofista*, *Filebo* y *Timeo,* en los que «[…] el lector tiene que marchar por ásperos y empinados senderos, dejándose pinchar por las espinas de la metafísica»[260]. El siguiente pasaje parece resumir de una manera adecuada lo que ve de valioso Hegel en la dialéctica platónica, idea a la que parece referirse precisamente en este párrafo: «Tan grande es el valor que Platón atribuye a la consideración dialéctica, en la que no hay que ver una consideración que verse sobre algo exterior, sino una consideración viva, cuyo contenido son, pura y exclusivamente, los pensamientos puros: y es, cabalmente, el movimiento de estos pensamientos el que hace que se truequen en lo contrario de sí mismos, revelando así que sólo en su unidad reside lo verdaderamente legítimo»[261]. Así, por ejemplo, en el *Sofista* demostrará que el no-ser (en contra de lo que pensaba Parménides) es lo igual que en sí mismo participa del ser-otro, y que la unidad participa de la pluralidad. También en el *Parménides*, diálogo que es propiamente en el que se expone la doctrina de las ideas, encuentra Hegel la dialéctica de lo uno, del ser, del no-ser, del aparecer, el reposo, el movimiento, el devenir, etc., dialéctica cuyas explicaciones elevaron los neoplatónicos, principalmente Proclo, a la verdadera teología, «[…] por la verdadera revelación de todos los misterios del ser divino. [Y que] No puede en realidad interpretarse de otro modo […]»[262]. No obstante, todos estos méritos, Hegel

[260] Ibid. P. 182. Vol. 2.

[261] Ibid. P. 185. Vol. 2.

[262] Ibid. P. 187. Vol. 2.

observa que Platón sólo tomó la negación en su aspecto puramente negativo y no como negación de la negación, es decir, como afirmación.
Estamos, pues, en el terreno de la ontología más pura, es decir, en el terreno del pensamiento puro, que en la simplicidad y universalidad de sí mismo se piensa a sí mismo, en su carácter de «beatitud», «indeterminación» e «inmóvil sosiego». Pero tal entidad no es solamente aquello que lo llena todo, a la manera del supuesto elemento éter en el que se deslizan los rayos de luz, sino que es, igualmente, ser, el ser inmediato e indeterminado, el de Parménides, que es, a la vez, ser y pensar: «Por tanto no es que el éter lo penetre todo, sino que él mismo lo *es* todo, que es el *ser*; no tiene nada fuera de él, no cambia, pues es la disolución de todo y es la pura, simple negatividad, transparencia fluida e inalterable»[263].

Tal elemento es lo simple (*Einfache*), formado de una sola naturaleza que es el ser-pensar. Es lo universal puro, el pensamiento puro en la inmediatez de su existencia, sin materialidad sensible, ni ninguna entidad precedente y fundante, porque es, por el contrario, lo incondicionado mismo y el fundamento de toda materialidad. Ese elemento-éter: «Es la espiritualidad pura como lo *universal,* lo que tiene el modo de la inmediatez simple».

La exigencia del sistema de la verdad torna perentoria la necesidad de instalarse en ese éter, es decir, superar la pura inmediatez del mundo sensible y remontarse hasta ese «mundo» premundano y prehumano. Esta es la exigencia que la filosofía se hace a sí misma y la que le presenta a

---

[263] HEGEL. Filosofía real. P. 5.

la conciencia ordinaria. Pero, ¿por qué la filosofía se compromete y firma pactos con la conciencia ordinaria? Porque la filosofía no es un saber de secta, como ya se examinó en el párrafo 13, y porque la misma filosofía en su formación tiene que atravesar por las experiencias de la conciencia ordinaria, como se verá en el párrafo siguiente. Esto exige, por tanto, darle a la conciencia ordinaria otro tratamiento distinto al de la exclusión y el desaire, inapropiados comportamientos frecuentes en algunos filósofos.

Si es posible subir desde la conciencia natural hasta la ciencia, la filosofía debe mostrarle a dicha conciencia el camino para hacerlo, es decir, la ciencia le debe tender una escalera[264] (*Leiter*) de ascenso, mostrar las fases de elevación y demostrar el eslabonamiento entre ellas. El sentido fundamental de la ascensión, que tiene mucho de teológica[265], consiste en ir del mundo natural al mundo de las ideas, de la tierra al cielo (Éter) de las esencias simples. La oposición-separación que se trata de superar entre los dos mundos significa también, de alguna manera, la superación de la oposición entre la conciencia natural (*natürliche Bewußtsein*) –que designa también Hegel en este párrafo con otras expresiones como: autoconciencia (*Selbstbewusβtsein*), certeza inmediata (*unmittelbare Gewißheit*)– y la ciencia filosófica;

---

[264] Ya F. Schelegel, a este respecto, había formulado la siguiente consideración referida a algunos hombres «[…] que, en general, son instruidos y pueden serlo– cuyo auténtico asunto es elevarse a la inmortalidad por la escalera celeste del arte o de la ciencia». SCHELEGEL. Sobre la filosofía (1799). EN: Poesía y filosofía. P. 72.

[265] «La *Fenomenología* puede ser llamada un moderno *itinerarium mentis ad Deum*, "el viaje de la mente hacia Dios". El conocimiento de Dios, o lo absoluto, es el objetivo final de este recorrido». KRONER. El desarrollo filosófico de Hegel. P-p. 84-85.

una oposición que había caído en una infecunda y rígida contraposición, en la que, de parte y parte, simplemente, se cruzaban recíprocos reproches y recriminaciones, desconociendo una, la conciencia natural, que de avanzar, de romper de una manera incondicional su propia dogmática, la meta inevitable es la filosofía; y desconociendo la otra, la filosofía, que, a pesar de todos sus aires de sabihondez, su origen es muy modesto, pues en su génesis ha atravesado, como todos quienes hayan llegado a idéntico nivel del saber, por las mismas etapas formativas. La una, pues, no sabe que realizando el ascenso por la escalera se supera hasta llegar al reino de lo *a priori* puro. La otra, engreída en su propia suficiencia, no se ha percatado que su elevación es elevación, porque se ha elevado, y que, en sus comienzos, fue la modesta opinión (*Meinung*), que es la primera figura por la que inicia su experienciar la conciencia.

Además podríamos aducir otro argumento en torno a esta necesaria reconciliación diciendo sencillamente que Hegel como filósofo es consecuente con el cristianismo al poner lo divino de esta religión a nivel de la conciencia común, idea que Hegel aceptaría como válida, pero con la que asume la obligación de presentarle a esa conciencia ordinaria el camino de elevación desde ella misma hasta la más exhaustiva demostración de lo absoluto. La solución de este problema le daría, además, el máximo sentido a la *Fenomenología* y a su sistema completo.

Sin embargo, la relación entre las dos conciencias es, a su vez, la relación entre la conciencia individual, que ha hecho la experiencia o experiencias de conciencia, que ha trasegado uno o varios escalones, instalándose definitivamente en uno de ellos, y la conciencia filosófica que ha seguido el conjunto de las experiencias, y en eso basa precisamente la perfección de su saber; perfección (*Vollendung*)

que debe entenderse propiamente, respetando su etimología, como integridad consumada. De hecho existe, pues, una relación de identidad-diferencia entre estos dos tipos de conciencia, que, como ya dijimos, por el tratamiento de secta que había recibido el problema, sólo había conducido a la mutua exclusión. Hegel, en este aspecto, parece moderar bastante su radicalismo profesado en los años anteriores frente al sentido común.

¿Qué le da derecho a la conciencia individual, en cada estadio, para ser tan exigente y hasta desconfiada frente a la filosofía? ¿Qué le da derecho para pedirle que muestre el horizonte completo de constitución y que le anticipe lo que no es aún contenido de la conciencia individual? Este derecho (*Recht*) se basa en la propia evidencia y autoseguridad de la conciencia natural. Ella, frente a sí misma, es su única presencia; solamente ella es el motivo de su aferramiento. En cada figura hay una dogmática por la cual se resiste a dejar de ser en su certeza y por la cual se considera exclusiva; por eso, para ella, como figura incompleta, no es todavía todo el camino del experienciar una latitud posible; no es consciente de que su verdad será rebatida y que vendrán otras experiencias, y, por eso, como forma absoluta, se considera a sí misma como incondicionada (*unbedingt*). O sea, la independencia de cada figura individual no es otra cosa que la permanencia en su mismidad, el estar desgajada del proceso en su conjunto y sentirse autónoma. Al pensarse a sí misma sin genética y al no advertir el contenido que seguiría a su superación, se considera como única y autosuficiente, suspendida y válida en sí misma.

La situación que Hegel describe en este párrafo de experiencia fenomenológica es aproximadamente ésta. La conciencia natural y la ciencia se pueden presentar en una situación de mutua separación y de recíproco reproche, de

tal manera que, mientras la una censura a la conciencia natural como lo otro, o lo segundo (*Andre*), y le acusa de ser la negación de cualquier espiritualidad, la conciencia natural, por su parte, no tiene porque hacerle ningún reconocimiento a la filosofía y, por eso, simplemente, la toma como un saber abstracto, como una lejanía allende (*eine jenseitige Ferne*). En este cuajado antagonismo, como dualismo insoluble, se hacen mutuas recriminaciones y descalificaciones, censurándose recíprocamente ser una inutilidad para la verdad: "Cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso de la verdad". Mas la escueta afirmación de cualquiera de las partes tiene la misma validez que la otra. Hegel insiste bastante en este punto de vista y con él lo que quiere subrayar es que la filosofía pierde su carácter riguroso y se rebaja al plano de la opinión, es decir, pierde su carácter científico, cuando se queda en meros enunciados afirmativos sin rigurosa demostración. Hegel parece otorgarle a la filosofía un carácter pedagógico formador y un aplomo racional, por los cuales no pierde la mesura ni se descompone, ya que su misión también consiste en ser suficientemente persuasiva frente a la conciencia ordinaria.

¿Y qué quiere dar a entender Hegel con la expresión «el punto de vista de la conciencia de saber de las cosas objetivas en oposición hacia sí misma y de sí misma en oposición frente a ellas»? Podemos decir que es propio de los dos momentos primeros de la conciencia (conciencia y autoconciencia) dirigirse hacia un solo frente de atención y sacrificar su unidad con el otro. Así, por ejemplo, la conciencia, como exclusiva conciencia, está en una situación de oposición ya que ella tiene los objetos como *gegen-ständlich*, es decir, como objetividad contra-puesta. Así, en el caso de la percepción, la cosa (*Ding*) es lo otro o el objeto de la conciencia. En un segundo momento, la

conciencia, cuando se dirige hacia sí misma, también está en oposición con las cosas ya que sólo es esencialmente relación hacia sí misma. En ambas situaciones, así como también ocurre en las figuras de la certeza sensible y de fuerza y entendimiento, la conciencia tiene lo otro como objeto (*Gegenstand*), como opuesto.

En ese forcejeo entre ciencia y conciencia natural se puede llegar al caso de querer forzar a la conciencia natural a que asuma el punto de vista filosófico; sin embargo, esto no sería más que imponerle exteriormente una verdad, violentarla a pensar aquello para lo cual aún no está preparada. Hegel parece decirnos que en esta discusión con el sentido común, con toda conciencia no filosófica, es pertinente comprender su ritmo de evolución, por el cual ella se supera hasta llegar a la conciencia filosófica; nivel científico que debe adoptar interna y legítimamente, siguiendo una evolución que no salte las etapas del proceso formativo. Se requiere, pues, cierta dosis de debida comprensión por parte de la filosofía hacia la conciencia no científica, ya que ésta, por no visualizar más allá de sí misma, se atiene exclusivamente a sí misma para determinar el principio de su realidad (*das Prinzip seiner Wirklichkeit*); es decir, a cada figura corresponde cierta objetividad, cierta realidad; su objeto no es caprichoso, sino el que le corresponde, limitado, obviamente, porque únicamente a la ciencia le compete ser la completa conciencia de lo absoluto. De ahí que, por estos límites propios de su objetividad, la conciencia natural considere a la filosofía representar la forma de lo irreal, ser un pensamiento anormal, en cuanto la ciencia se encuentra excluida de su forma de pensar.

En tal rígida oposición y recíproca descalificación ambas conciencias: la ordinaria y la filosófica, se encuentran en una situación de exterioridad. Mas dicha exterioridad

no es lo verdadero, porque entre ellas existe una esencial unidad. En tales circunstancias, pues, la filosofía por ser portadora del máximo horizonte posible del saber, debe estar preparada para unir este elemento (la conciencia ordinaria) con ella; mostrar que le pertenece y que está en su itinerario formativo, así para poder ascender a la cima no se pueda detener definitivamente en una fase y tenga que sobrepasar cada una de ellas. Por eso este párrafo es de una profunda convicción unificadora. *Vereinegen* (hermanar, aliar, conciliar), el verbo que usa Hegel, es un buen indicador de la nueva actitud que asume la ciencia ante la conciencia natural. La disposición reconciliadora lo que hace es mostrar que si bien la filosofía es un mundo al revés, ha necesitado para formarse, como mundo al revés, de la otra conciencia para dejar de ser conciencia al revés, o que es aquella otra conciencia, pero superada. O en otras palabras, la filosofía debe demostrar que el principio de realidad de la autoconciencia no le es extraño a ella, y que en su itinerario formativo se encuentra como un momento necesario de sí misma.

Que la filosofía asuma esta perspectiva integradora lo determina la misma naturaleza del espíritu, pues éste no se queda en su ser como mero en-si o como lo interior, sino que es de su esencia el manifestarse o el revelarse en la exterioridad, por lo cual la filosofía tiene que seguir en su examen este otro estado propio de lo absoluto, descripción que realiza, precisamente, la *Fenomenología del espíritu*, y de ahí el mismo sentido de este título. O, más específicamente, al espíritu, en su itinerario formativo, le corresponde el momento de la conciencia, que es el de la contraposición entre sujeto y objeto, tipo de contraposición en el que se encuentra inmersa la conciencia natural. La siguiente caracterización, nos puede ayudar a comprender mejor este

problema, que es el que subyace a lo visto y al párrafo que viene a continuación: «El sujeto, pensado más determinadamente, es el espíritu. El espíritu es *fenoménico* en cuanto refiriéndose esencialmente a un objeto existente; en esta medida él es conciencia. Por tanto, la doctrina de la conciencia es la *Fenomenología del espíritu*»[266].

[266] HEGEL, G. W. F. Propedéutica filosófica. Traducción de Eduardo Vásquez. Caracas: Equinoccio, 1979. P. 67.

Párrafo 27

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten. – Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das sein, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft sich vorstellt; auch etwas anderes, als die Begründung, der Wissenschaft; – so ohnehin als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Este devenir de la ciencia en general *o del saber es lo que expone esta* Fenomenología *del espíritu. El saber, como es primeramente, o el* espíritu inmediato *es lo carente de espíritu, la* certeza sensible. *Para devenir propiamente saber o para producir el elemento de la ciencia, que es para ella concepto puro en sí mismo, tiene que trabajarlo a través de un largo camino. –Este devenir, como se presentará en su contenido y en las figuras que se muestran en él, no es lo que uno se representa en primer lugar como una guía de la conciencia no científica hacia la ciencia; también es algo distinto a la fundamentación de la ciencia; – así también distinto del entusiasmo que comienza inmediatamente con el saber absoluto como de un disparo de pistola, y declara haber ajustado cuentas con otros puntos de vista y no tomar ninguna información de ellos.*

Si la conciencia filosófica sabe de la necesidad de la unidad con la conciencia ordinaria, entonces, debe demostrar que dicha unidad no sólo es posible, sino también efectiva realidad. Tal demostración es el cometido central de la *Fenomenología del espíritu*, obra de la cual Hegel nos ofrece en este párrafo algunas importantes caracterizaciones y pertinentes advertencias, por ejemplo, para precisar los puntos de iniciación y arribo de esta obra y para precavernos contra nociones imperfectas que podrían presentarse como tesis interpretativas, con respecto a ella. De una vez considera prudente intervenir frente a posibles intelecciones deformantes. Sin embargo, también hay que decir que la *Fenomenologí*a ya la tiene lista y que la concibe como una pieza necesaria de su sistema, mientras Novalis solo ha proclamado su decisiva importancia, cuando aseguró, sin explicitar mayor cosa sobre el sentido de lo afirmado: «La fenomenología es quizás la ciencia más útil y de mayor contenido»[267].

Hegel dice: «Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del Espíritu». En este enunciado encontramos una primera caracterización de la *Fenomenología* al asignarle un contenido fundamentalmente gnoseológico, pero que, como sabemos por su contenido integral no se reduce a una exposición puramente epistemológica, sino que interpreta el saber como experiencia de aprendizaje en sus múltiples figuras, porque a través de todas ellas se ha formado la conciencia humana en su desenvolvimiento en el que ocurre una modificación

[267] NOVALIS. La Enciclopedia. 76 (IV).

tanto del sujeto como del objeto[268]. La comprensión de este experienciar de la conciencia hay que abordarlo, por tanto, desde el concepto fundamental formulado por Heráclito, del devenir (*Werden*), concepto que en Fichte corresponde a una importante categoría lógica y en Schelling es destacadísimo en su filosofía de la naturaleza. Pero el devenir no tiene que ver solamente con un transcurrir, con un vivo acontecer, sino que en el caso de la *Fenomenología* es un camino de formación, de constitución, del volverse o convertirse en. La conciencia no es un objeto estático, sino una esencia devenida, así como la expone Platón en el *Filebo*. Además el devenir es el de la ciencia en general (*überhaupt*) o del saber, con lo que nos pretende significar Hegel que la ciencia, o sea la filosofía, está anclada en el saber en general y que a través de éste se configura. En términos sencillos: la filosofía está presente en todo tipo de conciencia, en el movimiento de la conciencia en general, desarrollo a partir del cual ella adquiere su contenido. Todo este recorrido es necesario para que la filosofía conquiste la cima de la cientificidad. Que la filosofía se nutre de este universal contenido nos lo confirma Hegel en la siguiente aseveración que presenta en la *Ciencia de la lógica*: «El concepto de la ciencia pura y su deducción son presupuestos en el presente tratado, por cuanto la Fenomenología del espíritu no es más que la deducción de este concepto. El saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de la conciencia, porque, como

---

[268] «En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* pretende ser la teoría universal del conocimiento, es decir, una gnoseología no limitada al conocimiento de las cosas. Pero aún en otro sentido es teoría de la experiencia, en una dirección que también se aclara por contraste con la de Fichte". HARTMANN. La filosofía del idealismo alemán. P. 112. Vol. 2.

resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo*, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad»[269].

En tal sentido, en la *Fenomenología*, Hegel describe el proceso a través del cual la filosofía llega a ser la ciencia, a partir del rico contenido aportado por las distintas figuras de conciencia. Por tal motivo la cientificidad que se alcanza se inicia desde el conocimiento más elemental, como lo es la conciencia sensible (*sinnliche Bewuβtsein*), la que llama Hegel el espíritu inmediato (*der unmittelbare Geist*) que es, a su vez, lo carente de espíritu (*das Geistlose*). En esa fase primera, el espíritu es espíritu inmediato, o sea conciencia natural, a la que, en ese mero comienzo, le falta toda la formación para ser espíritu cultivado y maduro como tal. Por esta situación es espíritu y aún no es espíritu.

Lo que se constituye a traves de dicho devenir es el elemento de la filosofía, el concepto puro, pero este elemento-producto surge, en la *Fenomenología*, a partir de mediaciones múltiples y dispendiosas, a través de la totalidad de las necesarias etapas de un proceso formativo. De ahí que la *Fenomenología* deba comprenderse en general como el itinerario de la formación o del descubrimiento del concepto, del cual antes precisamos sus sentidos fundamentales. El camino global irá, entonces, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto, que es, propiamente, la filosofía o, más exactamente, la ciencia.

Y como esta primera parte de la ciencia, la *Fenomenología del espíritu*, tiene un inusual carácter y es una novedosa

---

[269] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 65. Vol. 1.

obra filosófica, Hegel, de una vez, explicita cómo no debe entenderse. No debe tenerse como una instrucción o una guía (*Anleitung*) que sirva para ir de la conciencia acientífica a la científica; es decir, la *Fenomenología* no debe acogerse como un manual de inducción a la ciencia que permitiría al lector inculto la formación necesaria que lo conduciría al plano científico[270], sin más ni más y sin ningún esfuerzo. La requerida formación filosófica no se puede alcanzar solamente con esta exposición, que ya de por sí es riquísima y dificilísima, sino que requiere un mayor y más extenso contenido, porque el carácter propio de la *Fenomenología* de ser introducción (*Einleitung*) y cimentación del sistema le determina sus propios límites[271].

Pero dicho texto tampoco debe considerarse como una exclusiva fundación de la filosofía. Y no lo es porque no es una exclusiva fundación (*Begründung*) en sentido estricto, o sea, la instalación de una mera base sobre la que se levantaría la ciencia. La especial paradoja que le imprime Hegel a esta parte de su pensamiento es que la *Fenomenología del espíritu* es una preparación para la ciencia, o si queremos introducción a la ciencia, que tiene la peculiaridad de ser ya en sí misma ciencia, como lo afirma Hegel en la última

---

270 «La *Fenomenología* evita todo didactismo. Nada enseña. Describe una experiencia y parece más una crónica que una lección». D'HONDT. Hegel, filósofo de la historia viviente. P. 83.

271 No olvidemos la discusión en torno al doble papel que cumple la *Fenomenología* en relación con el sistema. De esta doble dimensión funcional dice Heidegger: «De ahí que la "Fenomenología del Espíritu" ocupe en el sistema de la Enciclopedia un doble lugar: en cierta forma es una parte fundadora y cimentadora *para* el sistema y, por otro lado, no es más que un ingrediente *interno* del sistema». HEIDEGGER. La Fenomenologia del espíritu de Hegel. P. 57.

parte de la *Introducción* a dicho libro. Y es ciencia porque es, desde el punto de vista del contenido, fiel exposición de lo que acontece en las distintas experiencias de conciencia, o sea, descripción objetiva de las determinaciones propias de cada una de esas configuraciones del devenir de la conciencia: «Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, ciencia de la *experiencia de la conciencia*»[272]. Y además es ciencia, desde el punto de vista de la forma, porque el filósofo, el «para nosotros», descubre la estructura del proceso de formación de la conciencia, por el cual se da el encadenamiento fenomenológico, el nacimiento y la conexión entre las distintas figuras[273]. Con esto se pretende decir que todo itinerario formativo, que resueltamente se dirija a la ciencia filosófica, ya es en sí mismo ciencia filosófica. La paradoja resulta ser que, como lo advierte Heidegger, el saber científico se encuentra ya desde el comienzo. Pero, por eso, como cientificidad que se construye, siendo desde el comienzo cientificidad, ni es introducción ni fundamentación, es decir, sólo basamento o fundamento, pues es mucho más, ya que es la exposición de todo el devenir formativo de la ciencia, la reconstrucción completa del saber en general y la meticulosa asunción de toda la verdad contenida en el proceso.

---

[272] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 60. Phänomenologie des Geistes. S. 74.

[273] «Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros *es para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir». Ibid. P. 60. S. 74

Y no podía faltar una vez más en este *Prólogo* la referencia implícita a Schelling, en este caso, aprovechando el símil del disparo de una pistola para dar a entender de qué manera es que aparece el saber absoluto como intuición intelectual schellinguiana. Como este saber absoluto no tiene ningún proceso formativo, porque como exclusiva intuición le falta toda mediación, el comienzo de él no puede ser más que producto de un entusiasmo o inspiración (*Begeisterung*) que emerge por sí mismo, motivado por el exclusivo éxtasis, así como en el disparo su salir está causado por una súbita ignición; inspiración que es tenida, además, como una especie de intuición pura, incontaminada de cualquier otro punto de vista, alejada de toda experiencia formativa. Esta concepción schellinguiano encierra, por tanto, una impropia soberbia, pues declara no tener que ver con otros puntos de vista, por lo cual no tiene el propósito de realizar el adecuado aprendizaje ni el debido ajuste de cuentas con ellos. Por el contrario, la *Fenomenología* no tiene que ver con la visión schellinguiana sobre la formación de la filosofía y es, más bien, la requerida producción alemana ante uno de los grandes vacíos dejados por Schelling, por lo cual se torna necesario explicitar la necesaria unidad entre la conciencia filosófica y la conciencia humana, en general, y entre la conciencia filosófica y el pensamiento divino, dos reconciliaciones necesarias para que la filosofía pueda ser saber absoluto. Esta doble reconciliación es, en esencia, la escalera que tiende la *Fenomenología* para que ascienda el individuo desde el primero hasta el último escalón del saber, problema que especificará aún más Hegel en el siguiente párrafo.

Párrafo 28

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. – Was das Verhältnis beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die konkrete Form und eigne Gestaltung gewinnt. Das besondre Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein e i n e Bestimmtheit herrschend ist, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist, in der Weise, wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst inne hat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabensalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen.

Dies vergangne Dasein ist bereits erworbnes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. – Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anders, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt.

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista inculto hasta el saber había que tomarla en su sentido general y considerar al individuo universal, el espíritu autoconsciente, en su formación cultural. –En lo que concierne a la relación de ambos, se muestra en el individuo universal cada momento, cómo obtiene él la forma concreta y su propia configuración. El individuo particular es el espíritu incompleto, una figura concreta en cuya existencia total domina una determinidad y en la que las demás solamente existen en rasgos borrosos. En el espíritu, que se encuentra más alto que ningún otro, la existencia concreta ínfima se ha hundido en un elemento inaparente; lo que era antes la cosa misma es ahora apenas una huella; su figura está encubierta y se volvió una sombra simple. Este pasado atraviesa al individuo, cuya substancia es el espíritu que se encuentra más alto, de la manera como el que se dedica a una ciencia superior examina los conocimientos preparatorios que posee hace mucho, para hacerse presente su contenido; él evoca el recuerdo de los mismos sin tener en ello su interés y su estancia. El singular también debe recorrer, según el contenido, los grados de formación del espíritu universal, pero como formas ya desechadas por el espíritu, como peldaños de un camino que está preparado y allanado; así, en consideración a los conocimientos, vemos rebajados a cono-

> *cimientos, a ejercicios e incluso a juegos de adolescencia lo que en épocas anteriores ocupaba al espíritu maduro de los hombres, y reconoceremos en el avance pedagógico, como copiada en la silueta, la historia de la formación cultural del mundo. Esa existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo, y así aparentemente externa a él su naturaleza inorgánica. –La formación cultural a este respecto, considerada de parte del individuo, consiste en que él adquiere esto presente, excita en sí su naturaleza inorgánica y la toma en sí como posesión. Pero esto de parte del espíritu universal como la substancia no es nada distinto que lo que le da esta autoconciencia y produce en sí su devenir y su reflexión.*

En esta epistemología hegeliana de la experiencia no sólo hay que destacar la formación en general de la conciencia en su integral devenir, sino que también hay que advertir la relación que involucra entre el individuo y lo universal, un importantísimo nexo que ha sido descuidado en filosofía, a pesar de que el Maestro Heráclito ya había alertado desde la antigüedad griega sobre la existencia de un *Logos* universal, el cual se les escapa a la mayoría de los hombres quienes creen que obedecen a su exclusiva inteligencia particular. Esta idea tan importante de la existencia de un pensamiento colectivo o de una *ratio universalis*, es tratada con mucha claridad en este párrafo, en el que va a poner Hegel en relación el pensamiento individual con el modo de pensar del espíritu universal, y en el que, a su vez, va a dar las pautas generales de comprensión de dicha conexión.

El proceso de formación del individuo, que va desde el punto de vista inculto, o sea, no formado o informe culturalmente (*ungebildet*), hasta la opción más elevada, que es la filosofía, tiene como telón de fondo toda la trayectoria ya

realizada por el espíritu universal. Este espíritu universal es por tanto el referente obligado, un paradigma del cual es imposible desentenderse cualquier hombre. Esta necesidad está determinada por la misma naturaleza colectiva o comunitaria del espíritu, en cuyo interior y a cuyas expensas se forma el individuo, individuo que no se orienta caprichosamente, sino que es guiado y moldeado en su aprendizaje por instancias culturales universales, como pueden ser la familia, el estado o las mismas instituciones educativas.

La relación se presenta, entonces, entre el individuo individual (*das Individuum*) y el individuo universal (*das allgemeine Individuum*), entre la conciencia individual y la conciencia universal, en una interpenetración que se efectúa, al fin y al cabo, entre dos individuos: el primero en el que prima la singularidad; el segundo, que corresponde a una universalidad que es igualmente una, ya que el espíritu universal es uno solo. Con esto quiere destacar Hegel que considera al espíritu en su unidad, es decir, como una única totalidad; que lo concibe en su unidad sustancial, o que la cultura es una substancia universal formadora autoconsciente.

La tarea de conducir al individuo inculto hasta el saber cabalmente desplegado, tiene como exigencia considerar al mismo tiempo la formación del espíritu universal. Exigencia ya cumplida, y por eso habla Hegel al comienzo de este pasaje en pasado; y cumplida no sólo en cuanto que el espíritu universal ha recorrido ya todo su pasado, sino también en cuanto que el *Prólogo*, como sabemos, fue escrito con posterioridad a la redacción de la *Fenomenología*, en la cual ya ha expuesto el desenvolvimiento completo del espíritu, como interpenetración dialéctica entre dos individuos que se forman, en un trabajo cultural no separado y que obedece a ciertas leyes de desarrollo.

En el individuo universal se muestra cada momento (*jedes Moment*), es decir, todos los momentos, como formas concretas y específicas configuraciones. El espíritu en su integridad es una universalidad repartida y contenida en cada uno de sus momentos. Es una universalidad concreta, a la vez universal y específica, que, hasta cada último presente histórico es espíritu completo y acabado, y que alcanza una cima que sirve de peldaño para cualquier posterior superación. El individuo individual tiene, en cambio, como especificidad ser un espíritu incompleto (*der unvollständige Geist*), hundido en *una* específica configuración (a no ser el filósofo quien hace todo el recorrido). En esta figura individual predomina una determinación, mientras las demás únicamente se muestran en sus rasgos borrosos. Además hay que caer en la cuenta de que en el desenvolvimiento del espíritu cada figura superada, es decir, cada figura que queda más baja en el desarrollo, al perder su vigencia presente, pierde significatividad como verdad última que era y se subordina a la más nueva forma de pensar. Del presente que era antes pleno y cabal, queda convertida ahora, por el avance del despliegue, en una huella: "lo que era antes la cosa misma es ahora apenas una huella". Por eso dicha figura se ve arropada y encubierta por el movimiento del espíritu que la absorbe y la envuelve (*einhült*), lo que la convierte en una sombra difusa. La pérdida de claridad es causada por la nitidez que ahora asume la determinación actual como la más diáfana presencia. El olvido rezaga a contornos difusos. Sin embargo, este arropamiento no indica de manera alguna, aniquilamiento como pérdida definitiva de su ser.

Pero, ¿qué hace el individuo frente a ese marco de referencia, que es el espíritu universal, y frente a su contenido? El singular tiene que recorrer (*durchlaufen*) las mismas

fases del espíritu. Es decir, no puede independizarse de las etapas recorridas por éste, ni puede recorrer otro camino; tampoco puede saltar esas etapas y acomodarse fácilmente y por simple voluntad en una fase final. El espíritu universal es una especie de paradigma estricto e irrecusable, un trasfondo que marca la ruta que inexorablemente tiene que recorrer el individuo. Éste no tiene sino un único horizonte de constitución para recorrer en su totalidad o para trasegar parcialmente, pues al individuo singular le antecede un trabajo generacional ya hecho. El primado de la especie sobre el individuo en esta relación es evidente, y es desde esa generalidad como puede medirse la grandeza del individuo universal: por sus faenas de largo aliento y en la dirección de ser espíritu autoconsciente. El camino está, pues, constituido por etapas ya trasegadas y allanadas; es un camino ya abierto. El camino del espíritu es una vía que el mismo espíritu abre a su paso; o que es abierto en su caminar, como en el poema de Machado: «Caminante son tus huellas el camino y nada más. Caminante no hay camino, se hace camino al andar; al andar se hace camino...». Trasegarlo es roturarlo, por lo cual es camino transitable únicamente en cuanto se construye, se rotura (*ausgearbeitet... ist*) y se allana (*geebnet...ist*). El espíritu universal le abre camino al individuo, le abrevia dificultades en su desarrollo.

Pero cada presente como etapa de máxima maduración también es desplazado por otra actualidad. Esta ley es bastante evidente si se mira hacia el pasado, o si se piensa en términos de la evolución del individuo en sus fases vitales. Se puede hablar de Oriente o de Roma, por ejemplo, como lo más elevado en su respectivo tiempo, empero, después tienen existencia otras épocas que van más allá de aquellas y las desbordan. Y como la tendencia es hacia el progreso, nuevos índices de madurez desplazan a las fases anteriores,

relegándolas a episodios pueriles de formación. Hegel nos invita a que recordemos nuestras etapas infantiles de instrucción en las cuales enfrentamos las dificultades propias de esa época como si fuese lo más elevado y arduo de todo, así después, una vez ya superadas, nos parezcan bastante livianas y sencillas. Tales experiencias son equivalentes a los progresos pedagógicos (*pädagogischen Fortschreiten*) del desarrollo cultural del mundo, y con ese carácter de representar lo supremo o lo pueril también son recorridas. Por eso el individuo es algo así como un bosquejo abreviado de las etapas del espíritu universal, no sólo en cuanto a contenido, sino también en cuanto esa mayor o menor dificultad. La formación del individuo no es, pues, independiente del proceso de la formación cultural del mundo, de la cual es reflejo; cultura universal que actúa como una segunda naturaleza, como la naturaleza inorgánica (*unorganische Natur*). O en otras palabras, dependiendo de este contexto, el individuo, inmerso en su propia experiencia epistémica y vital y con el bagaje cultural que ha adquirido, hace una especie de repaso (*durchgehen*) de los conocimientos preparatorios (*Vorbereitungskenntnisse*), a la manera (*in der weise*) como alguien puede realizar taresas de recapitulación de conocimientos adquiridos largo tiempo atrás. Este ejercicio implica un traer a la memoria, pero como evocación despreocupada o espontánea. Actualiza esos conocimientos, pero en el sentido de simple hacerlos presente, sin interés ni especial detenimiento. Dice Hegel: «él evoca el recuerdo de los mismos sin tener en ello su interés y su estancia». Y no tener interés, por lo cual no se detiene en ellos, quiere decir no estar interiorizado con ellos, o no ser ellos lo propiamente interior del individuo, según la etimología de interés: *inter-esse*: importar, porque cuando algo importa o es de interés (*Interesse*) implica ser o estar en el interior

del sujeto. El individuo, por lo general, se atiene al saber que ha adquirido, sin embargo, el espíritu universal ya está más alto, porque tiene como propiedad esencial una actividad de indetenible crecimiento que contrasta con la precariedad del individuo para realizar por sí solo la formidable empresa de la ciencia.

Por eso el espíritu universal no es sólo ese paradigma general, sino también límite de los individuos, que actúa como un substrato de formación del cual no se pueden desprender. El singular está sujeto al ritmo de ese individuo universal y está destinado a ser deudor de sus grandes conquistas. A su vez en ese individuo se realiza el movimiento concreto, como parte imprescindible en la que existe el todo, pero con fuerzas disminuidas. Por eso el singular, o se tiene que rezagar en relación con el movimiento general, situación que lo circunscribe a un específico escalón, o está obligado a actuar como individuo protagónico que se encarama en la cresta de la tendencia fundamental y coincide con los despuntes más modernos de ese movimiento general del espíritu. Este es el papel de esas figuras megahistóricas que Hegel tanto magnifica y que algunos comentaristas y críticos tanto le reprueban. Sin embargo, como el paso del tiempo y de la historia dejan sus inevitables secuelas y la existencia concreta desaparece como hecho existencial, así como han desaparecido culturas pasadas, los individuos realizan el sagrado acto del recuerdo y actualizan ese pasado dejado atrás, a la manera como se recapitula la historia.

Cada individuo habita el mundo sumergido y determinado por dos ámbitos (en últimas uno solo, como uno y único es el espíritu): el orgánico y el inorgánico. El primero corresponde a la naturaleza que se eleva hasta la vida. El segundo es la naturaleza espiritual, en la cual ocurre

nuestro segundo nacimiento. Por este segundo nacimiento aparecemos en el interior de un universo cultural ya hecho, en el interior de colectividades de uno u otro orden, preexistentes a cada uno de nosotros, naturaleza que asimilamos como savia vivificante, porque cohabitamos con esa conciencia envolvente y nutriente, así como el individuo se desenvuelve en el interior de una naturaleza orgánica y respira su atmósfera. El individuo existe obligadamente en un contexto que actúa como su soporte, que, en su realidad superior, no es otra cosa que el Estado en el cual se inscribe nuestra dimensión ética[274]. De este ropaje cultural, como si fuese su propia piel, nadie puede despojarse, porque es el camino de la vida espiritual. Esa cultura e historicidad es lo propio de la tierra, «el centro metafísico del universo», donde ha tenido asiento la tarea del «Conócete a ti mismo» y desde donde se irradia la luz del concepto. La filosofía de Hegel no es otra cosa que la vuelta al más radical geocentrismo, como geocentrismo del espíritu; una filosofía que magnifica el sentido de la cultura, como lo más propio de la esencia humana, y que la explica en su asombrosa relación dialéctica entre el individuo y el universal, relación en la que cada uno de éstos tiene el «espacio» para ejecutar sus respectivas tareas culturales, a pesar de que, por lo general, se mire esta cuestión como algo exclusivamente restringido a los individuos: «La formación cultural a este respecto, considerada de parte del individuo, consiste en

---

[274] «El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la verdadera realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu». HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. § 151.

que él adquiere esto presente, excita en sí su naturaleza inorgánica y la toma en sí como posesión. Pero esto de parte del espíritu universal como la substancia no es nada distinto que lo que le da esta autoconciencia y produce en sí su devenir y su reflexión».

Párrafo 29

Die Wissenschaft stellt sowohl diese bildende Bewegung in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, wie das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; –andernteils ist bei jedem sich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes, oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. – Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; Inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht, – der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein *Gedachtes*, ist der Inhalt *Eigentum* der Substanz; es ist nicht mehr das Dasein in die Form des *Ansichseins*, sondern nur das – weder mehr bloß ursprüngliche, noch in das Dasein versenkte – vielmehr bereits *erinnerte Ansich* in die Form des *Fürsichseins* umzukehren. Die Art dieses Tuns ist näher anzugeben.

> *La ciencia presenta en su figura tanto este movimiento formativo en su detalle y necesidad, como lo que ya ha descendido a momento y propiedad del espíritu. La meta es la penetración intelectiva del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia pide lo imposible, o sea la obtención de la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar la* largura *de este camino, pues todo momento es necesario; –por otra parte, hay que* detenerse *en cada uno, pues cada uno es en sí mismo una figura total individual y sólo se considera en absoluto en tanto se considere su determinidad como todo o concreto, o el todo en la peculiaridad de esa determinación. –Ya que la substancia del individuo, ya que hasta el espíritu universal ha tenido la paciencia de recorrer esas formas en la prolongada extensión del tiempo y de asumir el enorme trabajo de la historia universal en que él configuró en cada una el contenido total, de lo que ella es capaz, y ya que él no pudo alcanzar la conciencia sobre sí por nada exiguo, entonces ciertamente según el asunto el individuo no puede concebir su substancia con menos; entretanto al mismo tiempo lo hace con menor esfuerzo, pues* en sí *esto está hecho, –el contenido es ya la realidad anulada en la posibilidad, la inmediatez derrotada, la configuración ya ha sido llevada a su abreviatura, a la simple determinación pensada. Ya como algo* pensado*, el contenido es* propiedad *de la substancia; ya no hay que convertir la existencia en la forma del* ser-en-sí*, sino sólo más bien ya el* en-sí recordado *–no ya meramente originario ni sumergido en la existencia– invertirlo en la forma del* ser-para-sí*. Hay que explicar mejor el carácter de este hacer.*

En el párrafo 27 Hegel ha hecho una precisión importante, en cuanto a lo que trata la *Fenomenología del espíritu*, como primera parte del sistema. ¿De qué habla esta obra o sobre qué tema expone? Expone sobre el devenir de la ciencia

en general o del saber. Sin embargo, esta enunciación la podemos completar con otra que formula en el primer párrafo de la certeza sensible, donde dice: «El saber que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber* de *lo inmediato* o de lo *que es*»[275].Y, ¿cuál es el sentido de esta enunciación? Quiere significar que el saber es nuestro objeto, o sea, que el "nosotros", que es el filósofo, tiene como objeto directo de estudio el saber, y que este saber es, a su vez, saber de objetos, según cada figura concreta. Es decir, que el filósofo en su estudio no se entrega directamente y exclusivamente a objetos, sino al saber de esos objetos y, mediatamente, a través de ese saber a los objetos. Esto tan específico de la filosofía no lo hacen los otros saberes, que son saberes de objetos, pero se desconocen ellos mismos, pues no son autoconscientes como saberes, ni se problematizan como tales como saberes, así sepan mucho de lo que tratan. Mas este descuido o esta ignorancia no le es permitida a la filosofía, porque ella se tiene que aclarar a sí misma en su génesis haciéndose como ciencia, mediante la comprensión-asimilación-superación de los demás saberes. Por eso al comienzo del párrafo 29 Hegel puede hablar con toda propiedad de la ciencia, es decir, de la *Fenomenología*, y de ésta en cuanto se ha elevado a saber absoluto. En otras palabras, así como los otros saberes se organizan en su propia figura, por ejemplo, como lo hace el sentido común o la religión, la filosofía también lo hace en la suya.

---

[275] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 63. Phänomenologie des Geistes. S. 79

Pero, ¿qué es lo esencial de la figura filosófica? Ser superadas en ella todas las figuras del saber, en el sentido de la *Aufhebung* dialéctica, porque la figura filosófica las recoge, niega e integra en su campo total de verdad, quedando de esta manera convertidas en propiedad de la cultura humana, pues el espíritu en una laboriosa actividad de sistematización elabora su *Fenomenología*, de la cual se puede afirmar que es ciencia, por el contenido, ya que pormenorizada y objetivamente describe el conjunto de las experiencias de la conciencia, y por la forma en cuanto ha podido mostrar su necesidad, es decir, el modo de su derivación o la lógica de su devenir.

Para lograr su meta la ciencia tiene que armarse de paciencia y hacer acopio de su lucidez para seguir el desarrollo del espíritu en toda su extensión, tanto en el actuar propio del individuo específico como en lo relativo a la configuración y propósitos del espíritu universal. En correspondencia con esta meta, la filosofía tiene que asumir la tarea de la penetración en la naturaleza del saber, una instancia que puede pasar desapercibida a muchos hombres, pero no al filósofo, quien hace de este problema un objeto significativo que merece toda la atención y examen. En últimas, pues, esta dimensión epistemológica es indescartable en el campo de la filosofía, porque el hombre es un ente sapiente. Además, según Hegel, también Dios lo es, porque Dios, igualmente, tiene que estar traspasado por el pensamiento y saber de sí.

Pero, como ya se dijo, este asunto del saber individual y del saber que logra la especie no se puede simplificar, ni reducir a recetas, porque el camino que ha seguido el espíritu en su despliegue efectivo ha sido prolongado y tortuoso y para avanzar en él ha tenido que actuar laboriosa y detalladamente. Por eso tan significatica y larga experiencia de

aprendizaje no la puede reemplazar el filósofo-fenomenólogo con procedimientos rápidos y vías expeditas. Estudio, dedicación, aprendizaje, profunda penetración en lo fragmentario y audacia para la captación de lo esencial son exigencias necesarias de una pretensión científica, pues lo que tiene ante sí la dedicación fenomenológica, en la aprehensión de la naturaleza de ese saber y de su especificación en las distintas figuras de conciencia, es una obra de amplio horizonte y de una gran sobriedad objetiva. De ahí que, por las exigencias que se ha impuesto en la *Fenomenología*, Hegel dicha dedicación la precise en dos aspectos: tanto en su detalle como en su necesidad. Detalle significa: mirada penetrante, especial detenimiento, habilidad analítica. Es decir, la exposición fenomenológica no debe ser un relato de rasgos básicos de formación, sino descripción pormenorizada. A su vez la necesidad implica conciencia de la férrea ley y aprehensión del encadenamiento inalterable por el cual el proceso ocurre en su ser, como acontecimiento que ni se puede evitar, ni trasegar caprichosamente. En la formación cultural, el espíritu universal no ha obviado ni pasos configuradores, ni ha simplificado artificialmente. En su desarrollo se ha gastado el tiempo necesario, agotando cada uno de los aspectos y componentes de cada etapa por la cual atraviesa[276], pero también lo ha afectuado de un modo necesario con caracterizada y rígida concatenación.

[276] «De ahí que, cuanto mayor sea la paciencia con que se penetra en lo singular, tanto más se alcanza a ver el todo, y a la inversa». HARTMANN. La filosofía del idealismo alemán. P. 210. Vol. 2.

El ritmo del espíritu no ha sido algo distinto al devenir real de la historia en sí misma o a las fases de evolución intelectual y cultural de los individuos interrelacionados con esa misma historia, en su temporalidad concreta. De ahí que la comprensión y descripción de este proceso total tan rico en sus elementos y relaciones requiera por parte del filósofo-fenomenólogo gran clarividencia para saber encontrar el hilo conductor de la historia de la cultura, para poner al descubierto la lógica que rige esa historicidad, pero unida a una rigurosa erudición y a una fina capacidad de observación de lo concreto. Mostrar la vida del espíritu en esa riqueza de determinaciones es una exigencia de una crítica radical al simplismo formalista, ya que el formalismo reduce a esquema, momifica, desecha la sangre vital, no sabe más que repetir, y, por lo general, con altanería, el mismo formato.

Sin embargo, la ley oculta, que rige ese movimiento de las diversas figuras, manifiesta también la unidad que le da integración a todos los eslabones de la cadena experiencial de la conciencia; unidad que no es otra cosa que la sustancia espiritual misma, en la cual se suceden esos momentos necesarios y a la cual pertenecen. Tales momentos no son fortuitos ni incidentales; menos aún pueden tener subsistencia por sí mismos, ya que su existencia está dada por la coherencia que guardan con el conjunto. Solamente el todo espiritual es el autosuficiente, así cada individuo crea culturalmente pertenecerse sólo a sí mismo. La propiedad (*Eigentum*) intelectual es, finalmente, de soberana incumbencia del espíritu universal, hacia el cual tienen que remitirse necesariamente los seres finitos, pues todos pertenecemos al misterio del todo, que es el verdaderamente autosuficiente.

Por eso el mismo camino fenomenológico, en su largura y en su necesaria composición, es un requisito obligado tanto para la sustancia del individuo[277] y para el espíritu del mundo, como para el singular que quiera aprehender esa sustancia espiritual y nutrirse de ella. Así como el espíritu del mundo se ha demorado pacientemente en cada figura histórica y los espíritus de los pueblos con calma se han realizado y agotado a sí mismos, así también el individuo que quiera interactuar conscientemente con la sustancia espiritual, reconocerse en su naturaleza y apropiarse en su contenido en relación con ese soporte universal, tiene que realizar similar trabajo. Esta adopción del pensamiento universal es lo que llama Hegel el concebir (*begreifen*) el individuo su sustancia. Concebir no se refiere aquí tanto al pensamiento más nuevo u originario, sino más bien a in-formación y recuerdo del saber ya constituido, a instrucción o educación por parte del individuo en la cultura ya configurada y puesta a su disposición como algo presente ahí que puede aprovechar, así como, por ejemplo, podemos hacerlo con la música ya creada o con los conocimientos adquiridos sobre la navegación.

No obstante, el esfuerzo (*Mühe*) cultural del individuo es menor debido a que obra a su favor el universo cultural ya construido, la existencia de la que ha llamado Hegel en el párrafo anterior naturaleza inorgánica, que tiene su

[277] Hegel habla de la sustancia del individuo (*die Substanz des Individuums*) y del espíritu del mundo (*der Weltgeist*). Podría referirse el primero a lo que es el substrato de subsistencia primera del individuo, su substancia inmediata: la familia, el espíritu de un pueblo, etc. Dialécticamente correspondería a lo particular. En cambio, el espíritu del mundo sería lo universal, el ser integral de lo que ha acontecido con el espíritu humano y divino, como uno solo.

existencia en la Tierra. Esto significa que la historia deja toda una estela cultural a disposición de la posteridad; estela que se niega a sucumbir con el tiempo y al ritmo que desaparecen naciones y pueblos reales. Es por esto que la tragedia del espíritu no es definitiva, y por tanto no tiende a una última disolución. De ahí que sea más dramática la tragedia inevitable que le pertenece a la "realidad" histórica, ya que ésta se deshace en su propio ser, de tal manera que no queda existiendo más que como reducto pensado. Es decir, fatalmente la historia también es disolución de la existencia en su ser en sí, así como quedan atrás los imperios más colosales, o se agotan los individuos en su existencia concreta, diluyéndose en una especie de nada. Al no quedar en pie más que el pensamiento de esas realidades muertas, su derrumbamiento absoluto se evita mediante el recuerdo, que obra como memoria conservante de la historia, cumpliendo de este modo el espíritu la sagrada misión de la inmortalidad. Además, através de esta historia afirmativa se construye la verdad del espíritu y se configura su autoconciencia. Por tanto, solamente esta dialéctica de la superación en su doble significación de eliminar y conservar permite explicar el devenir del espíritu en su sentido estricto.

Asimismo hay que anotar que el contenido de las configuraciones pasadas, como tales, en tanto han sucumbido por la misma negación, son realidades anuladas en sus posibilidades (...*die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit*), o que han agotado sus posibilidades, porque ya dieron todo lo máximo posible de sí; posibilidades que son asumidas por el nuevo presente histórico, que es el que jalona el despliegue. De ahí que esas configuraciones sean la inmediatez vencida (*die bezwungene Unmittelbarkeit*) y, que queden reducidas a una abreviatura, a simples determinaciones

del pensamiento. Es decir, al sucumbir la historia en cada momento concreto deja como producto un ser en sí, pero condensado en un pensamiento que sintetiza en grandes trazos su parsimoniosa existencia real. El pensamiento realiza aquí, en su acto conservador, una economía de la existencia concreta que es absorbida y superada dialécticamente por un nuevo episodio real.

Hegel asume aquí el hecho histórico desde una doble modalidad: como existencia (*Dasein*) y como pensamiento, que son las dos entidades que, en esencia, relaciona en este párrafo, en torno de las cules es posible afirmar lo siguiente. El original existente no solamente tiene una consistencia y una permanencia, sino que también se desdibuja, pierde concreción y realidad al ritmo que se desvanece su racionalidad. Esto es así porque la lógica de la historia no perdona, así como el devenir tiene inevitables secuelas negadoras. ¿Qué queda hoy de las grandes batallas y de las gestas heroicas? Los hechos originales han sido suplantados por otros, y estos otros por unos más nuevos, y así todo sucumbe para quedar en pie el todo que vive de esas muertes parciales, pero sublimado en la esfera del pensamiento. Ya, pues, el hecho histórico pasado no tiene la forma del ser en sí, no es la existencia cabal. Su ser en sí es de otra manera, de una muy específica manera: es un en sí, pero recordado. Es Grecia, pero como recuerdo; es Alejandro como recuerdo o en sí interiorizado (*erinnerte Ansich*). Y es precisamente ésta una de las proezas del pensamiento y una excelsa cualidad del espíritu, resistir a la muerte de la existencia del ser en sí contaminado de la inevitable corrosión de la nada, para rescatar esa existencia de la muerte y del olvido, para asumirla en el presente como en sí recordado, interiorizado en el espíritu, asumido como propiedad intelectual de él. Esa existencia original se salva de la muerte en la

conversión en la forma del ser para sí. Es una conversión, pero no cualquiera, ya que hay una inversión, porque al convertir (*umkehren*) se convierte al ser en si en su contrario, que es el ser para sí. El ser deja de ser mera naturaleza para entrar en el reino del espíritu que es el que inmortaliza. Por eso dice Hegel: «Ya como algo *pensado,* el contenido es *propiedad* de la substancia; ya no hay que convertir la existencia en la forma del *ser-en-sí*, sino sólo más bien ya el *en-sí recordado* –no ya meramente originario ni sumergido en la existencia– invertirlo en la forma del *ser-para-sí*». Con ese en-sí pensado o recordado y convertido en el ser-para-sí es que trabaja Hegel y cualquier individuo en el conocimiento [278], porque ese en-sí-recordado es, finalmente, lo que queda como reducto de la tragedia de la historia y de lo que son los hombres. Aquí se encuentra una importante razón que explica por qué los filósofos realizan su actividad abstracta o idealmente. Hegel lo dice de una manera muy hermosa: «Los filósofos son los iniciados que penetran en lo más íntimo del santuario; los demás persiguen intereses particulares: este poder, esta riqueza, esta mujer. Aquello para lo que el Espíritu del Mundo necesita cientos y miles de años lo llevamos a cabo nosotros en muy poco tiempo, puesto que tenemos la ventaja de encontrarnos ante un pasado y de operar en el plano de la abstracción»[279].

---

[278] «Volvemos a encontrarnos aquí, bajo una nueva forma, con el antiguo *leitmotiv* platónico-ideal de la ἀνάμνησις. Toda adquisición del saber que en el individuo se lleva a cabo constituye solamente un recordar cada vez más puro y más completo; un penetrarse de lo que el espíritu es en cuanto a su entidad objetiva». CASSIRER. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. P. 368. Vol. 3.

[279] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 71. Vol. 3.

Párrafo 30

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des *Daseins*; was aber noch übrig ist und der höhern Umbildung bedarf, ist die *Vorstellung* und die *Bekanntschaft* mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommne Dasein ist durch jene erste Negation nur erst *unmittelbar* in das Element des Selbsts versetzt; dieses ihm erworbne Eigentum hat also noch denselben Charakter unbegriffner Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit wie das Dasein selbst; dieses ist so nur in die *Vorstellung* übergegangen. – Zugleich ist es damit ein *Bekanntes*, ein solches, mit dem der daseiende Geist fertig geworden, worin daher seine Tätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Tätigkeit, die mit dem Dasein fertig wird, selbst nur die Bewegung des besondern, sich nicht begreifenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hiedurch zu Stande gekommene Vorstellung, gegen dies Bekanntsein gerichtet; es ist Tun des *allgemeinen Selbsts* und das Interesse des *Denkens*.

Lo que se ha ahorrado en total desde este punto de vista en que asumimos aquí este movimiento es la superación de la existencia*; pero lo que queda aún y que necesita de la mayor transformación es la* representación *y la* familiaridad *con las formas. Mediante esta primera negación la existencia replegada a la substancia se ha transferido sólo apenas inmediatamente en el elemento del sí-mismo; por lo tanto, esa propiedad adquirida para él tiene aun el mismo carácter de inmediatez no comprendida, de indiferencia inmóvil, que la existencia misma; así ésta solamente ha transitado a la* representación. –*Al mismo tiempo con ello se ha convertido en algo* conocido*, un algo tal con el*

> *que el espíritu existente ha ajustado cuentas, en lo que entonces su actividad y también su interés ya no existen. Si la actividad que ajusta cuentas con la existencia es en sí misma únicamente el movimiento del espíritu particular que no se concibe a sí, entonces en cambio el saber se orienta contra la representación así producida, contra este ser-conocido; es un obrar del* sí-mismo universal *y el interés del* pensar.

Este es otro de los apartados del *Prólogo* en los que no se anda del todo seguro por la densidad y el laconismo, a pesar de Hegel habernos previsto al final del párrafo anterior cuál es su sentido fundamental: explicitar el tránsito del plano de la existencia a la esfera del pensamiento, del ser-en-sí, al ser-en-sí-pensado y de éste al ser-para-sí; y de habernos advertido que su obra vale en la esfera del ser-para-sí, de la autoconciencia espiritual, porque en lo relativo al asunto de la modificación de la existencia no ha movido un dedo. Tratemos, pues, de asir, por lo menos, su entronque fundamental.

En líneas generales, podemos afirmar que la historia ahorra trabajo a las generaciones siguientes, tanto desde el punto de vista de la existencia concreta, como del pensamiento, pues la actividad humana precedente nos ofrece un legado a partir del cual fraguamos el presente. En consonancia con esto, ya antes nos ha manifestado Hegel que a nivel individual recorremos las fases del espíritu universal, pero también que el camino ya ha sido roturado y allanado, lo que quiere decir que se nos han obviado los obstáculos y asperezas de la primera incursión, en la que se han logrado múltiples productos y realizado decisivas transformaciones. Sin embargo, como es apenas obvio, lo que antecede no es aún lo completo y por eso siempre queda

algo pendiente por hacer. En este punto el espíritu realiza la evaluación histórica para orientar las faenas constructivas y asume conscientemente la historia para levantar lo que falta. Mucho se economiza, pero también cualquier tarea queda como posibilidad. La necesidad se presenta en cuanto algo falta (*Bedarf*).

Mas Hegel piensa que desde el punto de vista de la existencia concreta el filósofo no cumple mayor función. Las transformaciones reales las ejecutan otro tipo de hombres. En el campo de batalla Napoleón es insustituible. Por eso el párrafo se inicia destacando lo que se ahorra el filósofo-fenomenólogo, y en general cualquier individuo, en cuanto a la existencia concreta se refiere. Y es en ese sentido tal vez que debemos entender el nosotros al cual hace alusión Hegel; un nosotros (*wir*) que describe la historia y la teoriza, no quien la transforma; un nosotros que es, desde este punto de vista, quien aprehende este movimiento (*was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen*,...).

Como el filósofo no tiene que lidiar directamente con el orden real, lo que se economiza en conjunto (*am Ganzen erspart ist*) es su propia superación, la superación de la existencia (*das Aufheben des Daseins*). Por eso su actividad es de inmediata incumbencia, pero en otro ámbito. Hegel se presenta en este aspecto, ya dijimos antes, más como un académico; no tanto, pues, como pastor enardecido ni como un revolucionario comprometido con la acción, sino como un teólogo, como teólogo-filósofo. Por eso Hegel, quien cree haber comprendido bien los papeles históricos, y consciente de que no debe asumir protagonismo en un campo que no es de su incumbencia, construye posteridad en el terreno en el que considera que sus desvelos serán fecundos: en el concepto. A este plano es que hay que elevar

el saber filosófico. La *bios theoricos* de Platón y la actividad contemplativa que Aristóteles ha elevado a tarea divina son el básico aliento del filosofar hegeliano.

Y como Hegel tiene claro lo que debe realizar, según su oficio, reconoce que es en el terreno del pensamiento que se hace necesaria la superior transformación (*Umbildung*), superando la representación (*Vorstellung*) y el conocimiento de las formas habituales (*Bekanntschaft mit den Formen*). Sin embargo, debe entenderse que la transformación no es un cambio de asuntos accesorios ni de mero decorado, sino algo profundo y sustancial. Esto significa que si en la historia real se ha pasado del medievo a la sociedad burguesa, en la filosofía debe transitarse de la intuición y de la representación al concepto, a la dialéctica del concepto. Hay que superar, entonces, la representación y esclarecer la estructura que rige la historia, es decir, develar la naturaleza del método. Este salto cualitativo implica una especie de ajuste de cuentas con la categoría de representación, lo que requiere introducir una concepción que devalúe dicha noción, es decir, realizar un cambio de dirección hermenéutica ante dicha categoría; cambio que, al parecer, tomó por sorpresa al mismo Schelling.

La perspectiva general descrita anteriormente también es aplicable a la formación psicológica del individuo, presentada aquí de una manera sucinta y no con el detalle que lo hará en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la cual sí se hace una diferencia más concreta entre el alma, la conciencia y el espíritu. Sin embargo, el aspecto en que persiste Hegel es que en lo que a él compete y lo que el espíritu presente reclama exige lidiar con las formas subjetivas correspondientes a la existencia, pero superadas. Y esto es así porque la existencia se retrae a la sustancia, en tanto que aquella al disolverse no queda convertida en una

nada, sino que es recogida o retomada por la sustancia universal. Mas, asimismo, esa existencia no es una existencia ajena a una subjetividad, situación que desvirtuaría todo el fundamento de la *Fenomenología*, sino que se transfiere al sí mismo (*das Selbst*), al sujeto, al pensamiento. Aquí vuelve Hegel a usar el concepto de el sí mismo (*das Selbst*) que ya ha empleado en párrafos anteriores y del cual hace exposición en muchos pasajes de la *Fenomenología*, y en especial en el saber absoluto en el cual el espíritu se revelará en la forma más elevada, en el conocimiento de sí mismo. La sustancia, ya también lo ha advertido Hegel, es sujeto. Pero el traslado hacia el sí mismo primeramente se logra en la inmediatez de las formas familiares de la subjetividad y de la representación, o sea, que no alcanza desde el primer momento la forma más elevada, que sólo se obtiene progresivamente mediante configuraciones que es necesario superar para ascender hasta el concepto; tránsito éste definitivo para poderse instalar Hegel o cualquier individuo en la ciencia filosófica. Es decir, hay que ir más alla de la inmediatez de la existencia y de la inmediatez de la representación, que es una forma primaria de la subjetividad, o sea, la correspondiente a esa inmediatez de la existencia. También aquí tentativamente en la interpretación, Hegel parece querernos decir que eso nuevo histórico que ha aparecido en su inmediatez también el pensamiento lo comprende de una manera inmediata, o que de eso existente inmediatamente no se tiene más que la representación o las formas familiares de conocimiento. Es decir, se presenta una existencia que es entendida de manera estática.

Con el fin, pues, de tratar de aclarar estas cuestiones, tengamos en cuenta la siguiente observación, que está directamente relacionada con lo que se está tratando: «–La distinción entre representación y pensamiento tiene mayor

importancia para nuestro asunto, porque se puede decir sencillamente que la filosofía no hace otra cosa que transformar representaciones en pensamientos, pero además desde luego, transforma también los meros pensamientos en concepto»[280]. ¿Pero por qué la representación no es el elemento apropiado para la ciencia, por qué no es aún el concebir del sí-mismo? La representación permanece en la escisión en cuanto es *Vor-stellung*, lo puesto delante, separado, mientras el concepto aprehende el despliegue inmanente y da cuenta de los nexos necesarios. Hegel aclara el problema con las siguientes palabras: «La representación coincide aquí con el *entendimiento*, el cual se distingue de la representación solamente en que éste sienta relaciones de necesidad entre las determinaciones aisladas de la representación, mientras que ésta deja aquellas determinaciones *una junto a otra* dentro de su espacio indeterminado, ligadas por el mero "*también*"». «La peculiaridad de la representación, sin embargo, hay que ponerla en general, también bajo este respecto, en que ese contenido está en ella asimismo aislado»[281]. Estar en el plano de la representación, ya sea que tenga que ver con lo sensible o con lo inteligible, equivale a circunscribirse el sujeto a la esfera de la inmediatez aconceptual y de la igualdad inmóvil, debido a que la mediación y la diferencia le son exteriores.

La existencia trasladada a la esfera del sujeto implica que es ya una existencia conocida. La representación equivale a una determinación subjetiva de algo conocido (*ein Bekanntes*) que, si no estamos errados en la interpretación,

[280] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 20.

[281] Ibid. § 20

debemos tomar según su doble naturaleza: como existente, sobre el cual el espíritu existente (*daseiende Geist*) ya ha llevado a cabo su actividad y por eso no es de su actual interés, en cuanto su transformación como tarea práctica en gran medida ya fue realizada; y como algo conocido –poniendo el acento en el aspecto del conocimiento– que es la tarea pendiente, la superación de lo no resuelto, del concebir, como concebir conceptual, por lo cual hay que superar las formas de conocimiento inmediatas para que el Sí mismo universal logre elevarse a la esfera propia de la filosofía y pueda desplegarse en el elemento de su cientificidad —remate de la excursión fenomenológica al arribar al saber absoluto[282]— y que coloca a la ciencia en el elemento propio para que se construya como sistema, que es la meta posterior de Hegel después de haber escrito la *Fenomenología*. Es en el saber, por tanto, donde Hegel ve la meta renovadora, por lo cual afirma: «Si la actividad que ajusta cuentas con la existencia es en sí misma únicamente el movimiento del espíritu particular que no se concibe a sí, entonces en cambio el saber se orienta contra la representación así producida, contra este ser-conocido; es un obrar del *sí mismo universal* y el interés del *pensar*». Pero sobre esto hay que dejar perfectamente establecido que la tarea corresponde a una meta del Si-mismo universal,

---

[282] «El saber absoluto que resulta de que la sustancia se ha presentado objetivamente como sujeto y de que el sujeto, el sí mismo, se ha hecho igual a su propia sustancia es la última figura de la conciencia. En esta última figura el elemento de la existencia del espíritu ya no es el ser ahí de la conciencia, sino el concepto, la autoconciencia universal. En dicho elemento el espíritu se refleja ahora en sí mismo y se convierte en el pensamiento de él mismo, o en el *logos*». HYPPOLITE. Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel. P. 526.

del espíritu absoluto, y que no es un encargo soberano de Hegel o el capricho de cualquier individuo fatuo, sino el destino inmediato del pueblo alemán, el destino supremo de la humanidad y el remate del ser del espíritu como Dios autoconsciente.

Párrafo 31

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt voraus zu setzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin - und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt usf., Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbesehen als bekannt und als etwas Gültiges zugrunde gelegt und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Lo conocido en general no es reconocido precisamente porque es conocido. *El autoengaño más usual como el engaño de otros es presuponer en el conocer algo como conocido, e igualmente conformarse con ello; con todo, las divagaciones de tal saber, y sin saber cómo le sucede, no se mueve de lugar. El sujeto y objeto, etc., Dios, naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., se toman básicamente sin reparo como conocidos y como algo válido y conforman puntos fijos tanto de partida como de llegada. El movimiento se produce entre ellos, que permanecen inmóviles, de uno a otro lado y por eso sólo en su superficie. Así también el comprender y el comprobar consiste en considerar si cada cual encuentra lo dicho por ellos también en su representación y si le parece así y le es conocido o no.*

En la vastedad de la cultura hay una rica opción de objetos para la necesidad y el gusto de las múltiples formas de conciencia, aunque, finalmente, sólo hay un Objeto verdadero: lo absoluto, y sólo un saber verdadero: el saber absoluto. Sin embargo, lo que muestra Hegel es que entre esa multiplicidad de objetos y el Objeto verdadero no existe antagonismo y que la filosofía es la ciencia que los reconcilia. Pero así como existe tal multiplicidad de realidades, pues para la campesina su mundo son las vacas y para el filósofo es el infinito o el saber[283], también en los sujetos se presentan diversos niveles de aprehensión de esos objetos, asunto que es el que pretende recabar aquí Hegel al distinguir entre un primer estrato de conocimiento, el conocimiento en general o familiar, y una instancia más profunda, la del reconocimiento, acto éste por el cual se configura lo espiritual en su propia naturaleza, en otra de sus determinaciones características. Y Hegel cree necesario insistir en esa distinción porque de ella es que ha vivido y se ha nutrido la obra filosófica a través de toda la historia, y porque el nuevo programa teórico debe tener claro el espacio adecuado para realizar su ejercicio intelectivo-racional creador.

---

[283] Hegel, en sus fragmentos de Jena, nos ofrece un ejemplo precioso frente al anterior problema: «La campesina vive en el círculo de Elisita, que es su mejor vaca, además de la Negra y la Manchada, etc. También de Martín, su chiquillo y de Úrsula, su muchacha, etc. De igual manera, las cosas familiares son para el filósofo la infinitud, el conocimiento, el movimiento, las leyes sensibles, etc. Y así como para la campesina [son sus parientes] su hermano que vive lejos y su tío muerto, también para el filósofo lo son Platón, Spinoza, etc. Una cosa tiene tanta realidad como la otra, pero los filósofos tienen anticipada la eternidad». HEGEL, G. W. F. Jenaer Schriften (1801-1807). Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970. S. 543.

Así, pues, si anteriormente hemos advertido que el espíritu es recuerdo, pero en un plano más elevado del simple reproducir contenidos, y que como *Erinnerung* le corresponde el interiorizarse y resistir al olvido, aquí hay que destacar la distancia que separa el conocimiento del reconocimiento y valorar éste como instancia decididamente espiritual esencial en la filosofía. La diferencia es, pues, entre lo conocido o lo familiar y lo reconocido, por lo cual Hegel dirá que lo conocido (*bekannt*) en general (*überhaupt*) por el hecho de ser meramente conocido no es reconocido (*erkannt*), enunciación que podría ser estigmatizada como otro trabalenguas hegeliano, pero con el que sencillamente nos quiere reiterar que lo conocido por tener esa su naturaleza específica de lo conocido, no es lo reconocido, o sea, que no es aún ese estadio superior en que debe situarse la filosofía, y que lo reconocido es la instancia propia en que se desenvuelve esta ciencia.

¿Qué significa lo conocido en este contexto en el que se expresa Hegel? Lo conocido equivale al conocimiento en general, en el que se aprehende ciertos elementos distintivos del objeto y en el que se perfilan superficiales rasgos de su naturaleza. Pero esta es una comprensión vaga e imprecisa, dogmática y autosuficiente. Este es un conocer que no profundiza ni dialectiza. Es un conocimiento con lo que estamos familiarizados o es de aquello que sabemos intuitiva o representativamente y a lo que nos referimos sin detenimiento, por lo cual simplemente se presupone. Aquí ya nos advierte Hegel de una manera implícita que la filosofía no se puede basar en presupuestos (*Voraussetzungen*) ni debe estabilizarse en ellos como lo hace el conocimiento familiar y aún otras ciencias, tema éste de gran importancia y en el que lastimosamente no profundizamos en este trabajo. El reconocimiento implica, muy distinto a lo que hace el

sentido común, no pasar de largo, sino, por el contrario, dejarse seducir infinitamente por el enigma. Además de una especial fijación, requiere de una singular entrega. Al objeto se le mira por todos los lados y en todas sus relaciones, se trata de penetrar en su naturaleza esencial y en su movilidad profunda, pero, además, se le valora y se le festeja. Los juicios de hecho no sustituyen los méritos de valor y dignidad. Esta valoración en el caso del espíritu es reconocimiento ya que lo único que se hace es descubrirse él mismo en sus propios productos, en su propia elevación y eximio carácter.

En contraste con estas propiedades del reconocimiento, el simple conocimiento, el conocimiento en general, divaga de aquí para allá dentro de ciertos umbrales, los cuales es incapaz de superar. De ahí que los temas de mayor importancia filosófica como el sujeto, el objeto, etc., la naturaleza, Dios, el entendimiento, etc.[284], sean tomados como puntos fijos o como algo ya resuelto. Cualquier ejemplo serviría para ilustrar qué conocimiento tiene una persona inculta o insuficientemente instruida cuando enuncia una palabra como ser o movimiento, las que pronuncia con la seguridad de referirse a algo que tiene muy firme y claro en su cabeza. Mas esta presunción de efectivo y consolidado

[284] El texto tiene su carga irónica, sutílmente irónica. El sarcasmo va dirigido contra ciertos sabelotodos que se contentan con la información general, con las introducciones a los textos o con recensiones, las únicas fuentes en las que basan su conocimiento. Sin embargo, alardean de que lo conocen todo. «El sujeto, el objeto etc. Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc.» El que Hegel recorte el listado con dos etc., da a entender que en cada uno de ellos emite un dejo burlón ante toda la extensión de lo que pretenden saber algunos cultores de la filosofía y la superficialidad con que lo saben.

conocimiento se convierte en un obstáculo, porque es la causa de su propia fosilización. Cuando se es ciego para el vacío y la carencia, cuando uno no se percata de la insuficiencia, se borra todo horizonte constructivo. Por eso la mayor torpeza del dogmático es, precisamente ésta: no se percata de las deficiencias estructurales y ni siquiera reconoce posibilidades de limpieza y de ajuste. Mas ese conocimiento primario sobre el ser y sobre el movimiento, ¿será el conocimiento filosófico rigurosamente verdadero?

Y como lo propio de estos *Hin-und Herreden*, de este divagar discursivo, es su despreocupación por el nimio examen y su incapacidad para la captación esencial, lo único que hace es repetir las mismas fórmulas manidas y deambular de aquí para allá –del sujeto al objeto, o de la sensibilidad al entendimiento, etc., sin avanzar en la plenificación de la verdad–, simplemente sobreaguar en el conocimiento, con lo cual no hace más que caer en autoengaños o en ilusiones propias y en hacérselas creer a los demás. Simplemente se transita, pues, de aquí para allá, entre puntos fjos, en los que el movimiento de partida y llegada los deja intactos sin penetrar en el interior de ellos. Pero en el reconocimiento, como el pensar no se satisface con fragmentos de verdad ni con garantías obvias, el espíritu es decidida aspiración a elevarse a un plano de especial lucidez por la cual pueda presentar como suya una obra de máximo alcance, laboriosa y detalladamente construida, que cuente con todos los componentes necesarios, e, igualmente, que sus piezas tengan un perfecto ajuste y una bien lograda coherencia. Es decir, estar en la filosofía exige situarse el pensamiento en la fase del reconocimiento, y, en el pensamiento especulativo, en el reconocimiento absoluto. Llegar a realizar este fin es la obsesión de Hegel, su norte constructivo, la tarea de su vida, su definitivo y supremo producto. Pero esa meta

que él avizora es una obra que la época ya ha avistado y que ha estado en la mira de Schelling y del mismo Federico Schlegel, pero que ninguno hasta ese momento ha podido cumplir como realización efectiva. Los intentos en todos los casos han resultado fallidos, y de Schlegel se puede decir que ha salido derrotado[285].

Y como la impotencia para el sistema es la incapacidad para la construcción de la ciencia, se evade la esencial responsabilidad demostrativa, responsabilidad que, como sabemos, tiene en Hegel un sentido positivo y negativo, o sea, como demostración de la verdad y como penetración consciente en el error, aporte éste que es el que Hegel le atribuye a Zenón de Elea, quien ha sabido hacer la filosofía de esta otra manera, es decir, según una forma «dialéctica objetiva». Frente a esta tarea de la ciencia, el conocimiento en general reduce el comprender (*Auffassen*) y el comprobar (*Prüfen*) a pura referencia y conformidad subjetiva, ya que en vez de recurrir a la base de toda objetividad que es la «cosa misma», en vez de hundirse en la «cosa misma» para poder aprehenderla desde adentro, lo que hace es remitir a los otros a que encuentren en su propia representación lo que debe ser lo verdadero y que debe estar conforme con la representación que se propone como paradigma. Pero

[285] «Schlegel no pertenece a aquellos pensadores no sistemáticos que hacen una virtud de su incapacidad de sistema. Defiende la idea de sistema, la considera como necesidad, pero en lo que toca a su persona se entrega derrotado a ella. La gran filosofía del espíritu que concibe, queda como desiderátum. Y el entusiasmo por este desiderátum es lo que lo convierte en burla, en ridiculización de su poder real que permanece lamentablemente insuficiente. Y así le queda la "alegría de la soberana picardía de jugar con todo"». HARTMANN. La filosofía del idealismo alemán. P. 271. Vol. 1.

esto no es más que una manifiesta desconfianza frente a la verdad objetiva y una incapacidad para su aprehensión.

A las tesis que se invocan en este párrafo hará Hegel alusión en el segundo prefacio a la gran lógica para insistir en la diferencia entre lo conocido y lo reconocido, diferencia que es el elemento indicador de la gran transformación que debe operarse con la filosofía hegeliana. Al insistir Hegel otra vez en la necesidad del reconocimiento, lo que hace es confirmar el requisito histórico de que la filosofía adquiera la forma de la plena cientificidad y que supere la condición de un saber aún instintivo que no es totalmente demostrativo. Al arribar a su último plano de desarrollo, la filosofía alcanza el momento en que el absoluto logra la máxima lucidez y asume su suprema autoconciencia. Ningún enunciado en esta etapa es un hablar sin ton ni son, ni ningún concepto es un mero decir espontáneo e inconsciente. La filosofía es, en este momento, la sabiduría que brota de la madurez de una conciencia recorrida, colmada de experiencia y de científico y exigente rigor. ¿Acaso palabras como ser, parte, apariencia, etc., no son usados por todo el mundo a cada momento? Sin embargo, Hegel distingue entre un uso consciente de estos vocablos y un uso ordinario. Como sabemos, sobre el solo concepto ser se ha fundamentado en la historia del pensamiento humano un saber que es la metafísica, toda una sustentación del sentido de esa, en apariencia, inocua e inofensiva palabra, así como por lo general es pronunciada por una persona que se mueva desde un exclusivo pensar natural. Por eso dice Hegel:

> Pero, mientras los objetos lógicos, así como sus expresiones, son tal vez conocidos por todos en el mundo de la cultura, lo que es *conocido*, como lo dije en otro lugar [*Fenomenología del espíritu*, Philos. Bibl. 114, 2a ed., pág. 21: lo

conocido, en general, justamente por ser conocido, no es reconocido] no es por eso *reconocido*; y aún puede causar impaciencia el tener que ocuparse de lo conocido; y, ¿hay algo más conocido que los conceptos que empleamos en cualquier oportunidad, que nos salen de la boca en cada frase que pronunciamos? Este prefacio está destinado a exponer los momentos generales del camino del reconocimiento a partir de lo *conocido*, y las relaciones de este pensamiento científico con este pensamiento natural[286].

[286] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 44. Vol. 1.

Párrafo 32

Das *Analysieren* einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigentum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies *Geschiedne*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundne und nur in seinem Zusammenhange mit anderm Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als

das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt *seiende* Unmittelbarkeit aufhebt, und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

El analizar *una representación como se practicó antes, ya no era nada distinto a superar la forma de su ser-conocida. Descomponer una representación en sus elementos originarios es el retorno a sus momentos, que por lo menos no tienen la forma de la representación hallada sino que constituyen la propiedad inmediata del sí-mismo. En realidad, ese análisis llega solamente a* pensamientos, *que en sí mismos son determinaciones conocidas, fijas y quietas. Pero un momento esencial es esto* separado, *lo irreal mismo; pues por eso, porque lo concreto se separa y se convierte en irreal, es lo semoviente. La actividad de separar es la fuerza y la labor del* entendimiento, *del poder más sorprendente, máximo o más bien la potencia absoluta. El círculo, que reposa cerrado en sí y que tiene como substancia a sus momentos, es la relación inmediata y por ello no sorprendente. Pero que lo accidental como tal separado de su entorno, que lo ligado y real sólo en su conexión con otro obtiene una existencia propia y una libertad absoluta, es el poder enorme de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más temible, y sostener lo muerto, lo que exige la máxima fuerza. La belleza endeble odia al entendimiento porque*

> *él le exige lo que ella no puede. Pero la vida del espíritu no es la vida que se atemoriza ante la muerte y que apenas se conserva de la desolación sino que la soporta y se mantiene en ella. Él*[287] *obtiene su verdad únicamente hallándose a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que omite lo negativo, como si decimos de algo que esto es nada o falso y por eso pues listos para pasar de eso a algo distinto; sino que él es ese poder solamente mirando a la cara lo negativo y quedándose en él. Este permanecer es la virtud mágica que lo invierte* [*transforma*] *en el ser. –Ella es lo mismo que se llamó arriba sujeto, que en cuanto le da existencia a la determinidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la inmediatez de* lo que existe *solamente en general, y con eso es la substancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene fuera de ella la mediación sino que es esta misma.*

El entendimiento (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*) juegan un decisivo papel en la adquisición de la verdad. E intervienen las dos facultades, porque para la consecución de tal fin se requiere del trabajo imprescindible y diferenciado de cada una de ellas. La distinción entre ambas fue advertida por Kant, perspicacia que es aquilatada por Hegel como sumamente meritoria, aunque también le reprocha que no haya encontrado su unidad. Sin embargo, la potencia que se destaca en este párrafo es el entendimiento y su función analítica, que es recuperada y exaltada aquí porque es el primer requisito para superar el esquematismo de la generalidad que es lo propio del conocimiento familiar que no

[287] El espíritu

penetra en el ser de la cosa misma. La pregunta que articularía los pasajes 31 y 32 sería ésta: ¿Entonces, qué hacemos para superar la vaguedad propia de la presuposición de lo conocido y para comenzar a lograr la fase de lo reconocido? Hegel diría: «Aprovechando fructuosamente nuestra actividad del entendimiento».

De ahí que Hegel introduzca este párrafo 32 con algunas obervaciones sobre el ejercicio acostumbrado de superar una representación mediante la actividad de separarla en sus elementos, procedimiento que equivaldría a algo así como romperle su cascarón para poder verle sus primarios componentes interiores, aprehensión que niega la representación dada y avanza en la penetración elemental de la cosa representada. Podríamos pensar, por ejemplo, en algo sencillo como es el hacer el análisis de un árbol al descomponerlo en sus partes, proceso en el cual el árbol desaparece como representación general y que nos puede parecer tan simple, pero que es sublimado por Hegel como algo maravilloso. Y, ¿por qué lo es? Porque lo concreto, que es lo integrado y lo real, se fragmenta, es decir, se torna irreal, y esta irrealidad que son sus partes, las hojas o las flores sueltas, entran a ser propiedad del sí mismo, del sujeto, del pensamiento. Es decir, una mano sola es una irrealidad, pero cualquiera sí la puede tener como mano pensada, y puede hablar y disertar sobre la función de la mano, considerada en la esfera del pensamiento como algo separado y fijo. Tal relevante separación es la que pretende subrayar Hegel en este párrafo, pues de ella también vive el absoluto y su conocimiento. Por eso dice: «Pero un momento esencial es esto *separado,* lo irreal mismo». Oportunamente recordemos ahora que en uno de los primeros párrafos teníamos avistado lo concreto como algo muy funcional en su integración, pero aquí hay que verlo en su potencia de

agrietarse y desastillarse por su propio movimiento, o sea, de dejar de ser real y morir.

La tarea propia del entendimiento es, entonces, el analizar (*das Analysieren*), descomponer (*auseinanderlegen*), separar (*scheiden, trennen*), verbos con los que alterna Hegel en este párrafo. Por eso habla de lo separado, este separado (*dies Geschiedne*) y de la actividad del separar (*die Tätigkeit des Scheidens*). O sea, el entendimiento cumple la decisiva función de penetrar en el fragmento, de incursionar en los segmentos, de precisar la determinación. Y en cuanto alcanza lo separado es irreal[288], ya que lo real no es precisamente esa dispersión de piezas, sino el funcionamiento integral de todas ellas en su unidad, como algo concreto y vivo. Es de esta manera que parece que hay que comprender esta relación que establece Hegel entre separación e irrealidad, presentada en este *Prólogo* de una manera tácita y un poco abstracta.

Además, como ya dijimos, hay que reconocer que es asimismo propio del movimiento de lo orgánico el disolverse y separarse, tornarse en algo irreal al dejar de ser la realidad integrada que era. Y, entonces, sobreviene la muerte[289]

---

[288] Podemos decir que al considerar Hegel la muerte como lo irreal, puede estar cerca de lo que pensaba Epicuro en torno a ella: «El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras viviemos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desaparecido ya». EPICURO.Carta a Meneceo. En: Obras.Traducción de Montserrat Jufresa. Barcelona: Altaya, 1995. P-p. 59-60.

[289] La significación del problema de la muerte en Hegel ha sido destacado en su importancia por varios comentaristas. «No hay ninguna duda de que este texto admirable, desde el principio, tenga 'una importancia capital', no sólo para la comprensión de Hegel, sino en todos los

que desdibuja el ser compuesto, disuelve la organicidad como conjunto integrado de los momentos y como presencia aglutinadora de relaciones. La disgregación es el destino inmediato de lo cadavérico; de ahí el profundo horror que suscita la parca. Sin embargo, la actividad de la separación conlleva el flujo y la dinámica misma e igualmente tiene sus ventajas, como poder de descomponer lo compuesto, de tornar irreal lo real, así como se puede, a la manera como lo entendió Locke, separar las cualidades de una cosa, por ejemplo, el color amarillo de la dureza, así el oro concreto sea la interpenetración de esas cualidades, y sea, como cosa concreta, síntesis de lo diverso.

Hegel valora al entendimiento en su función analítica con frases de clara admiración: «La actividad de separar es la fuerza y la labor del *entendimiento,* del poder más sorprendente, máximo o más bien la potencia absoluta». Y esto es así porque para Hegel la separación equivale al conflicto, es decir, a la vida misma en el juego de las múltiples tensiones. Es la separación el elemento dinamizador por excelencia y por ende motor. Por eso es la potencia absoluta (*die absolute Macht*) o la potencia por antonomasia. La dinámica es despliegue en el que se da existencia a lo singular. Por eso lo absoluto no es un círculo que descansa (*ruht*) encerrado en sí, que es exclusiva «relación» inmediata, sino

---

sentidos». BATAILLE. Hegel, la muerte y el sacrificio. En: Escritos sobre Hegel. P. 16.

«La *Fenomenología* es, en uno de sus aspectos, una meditación sobre la desesperación y la muerte. Sencillamente, esta desesperación quiere ser metódica, pues debe transfigurarse al final de la historia en la satisfacción y sabiduría absolutas». CAMUS, Albert. El hombre rebelde. En: Obras, 3. Edición de José María Guelbenzu. Madrid: Alianza Editorial, 1996. P. 170.

el círculo fluyente e histórico que se trasciende a sí mismo en su propia inmanencia y se hace finito como naturaleza e historia humana.

Hablar de la potencia del entendimiento como potencia absoluta equivale a destacar lo negativo mismo como el fundamento que explica la historia y la vida, especificándose en lo singular mismo, como existencia propia y libertad particularizada. Es decir, es el momento en que los hilos conectores con el todo parecen disolverse definitivamente y el yo asume su rienda; cuando el yo asume su responsabilidad, no como marioneta de la totalidad que lo determina, sino como constituyente de su propio destino. Con este punto de vista aquí bosquejado da la impresión que Hegel arrojara por la borda convencimientos decisivos referidos a lo concreto, al sistema, a la organicidad, al primado de la totalidad; sin embargo, lo que sucede, en verdad, es un desplazamiento a las tesis contrarias a las que subyace implícitamente la verdad de aquellas otras, en apariencia abandonadas. De ahí que en este pasaje se reivindique lo accidental en su esencia y necesidad, del cual no se puede desprender el mismo absoluto. Hegel habla de lo accidental como tal (*das Akzidentelle als solches*), expresión con la que, como es su costumbre, reitera el sentido original, en este caso de lo que cae, al respetar la etimología latina de accidental, proveniente de *accidens*, que es el partcipio activo de *accidere*: caer encima, sobrevenir; es decir, se refiere a algo que cae sobre lo subsistente o esencial. Lo singular cae porque por sí mismo no puede sostenerse de una manera definitiva y, por eso tiene que morir, a pesar de que pueda subsistir durante algún trecho como existente suelto, separado de su contorno (*Umfang*). Lo real es lo vinculado, lo liado (*das Gebudne*) que está en unidad con otro, mientras lo separado es lo irreal. Además hay que

reconocer que poder separar lo accidental de la esencia es una potencia inmensísima del Yo.

Dice, además, Hegel que: «Él [espíritu] obtiene su verdad únicamente hallándose a sí mismo en el absoluto desgarramiento». En esta fórmula, de impacto visceral, está implicada como exigencia para que el espíritu sea consciente de sí, para que se realice como espíritu, porque él es la verdad de sí (*seine Wahrheit*), y para que llegue a ella, que deba encontrarse como espíritu absolutamente desgarrado. Este desgarramiento (*Zerrissenheit*) implica el estar separado, arrancado y roto, en un estado transido de dolor, en el que el alma ha avizorado la inevitable muerte. La verdad es propia de un tipo de sujeto que ha sido conciencia del límite, de su historicidad y de su necesaria muerte, y por eso la puede trascender como muerte espiritual, porque para Hegel solamente se puede ir más allá en la vida del espíritu. Y como ninguna distancia nos la ahorra, ni natural ni espiritualmente, la muerte se convierte en esa terrible realidad, o irrealidad como la llama Hegel, durísima de enfrentar, porque es ese absoluto señorío dispuesto a doblarle la cerviz a todo lo limitado y finito; además es completamente trágica por ser la muerte el estado de la experiencia de la infinita soledad y en el que se asume el máximo riesgo de acabar el muerto en la inconsciencia histórica. No obstante, en el caso del espíritu, el afrontarla implica estar penetrado de renovadas esperanzas, ya que en el espíritu, el elemento de lo negativo puede ir más allá por sí mismo, puede trascender inmanentemente al ser, mantenerse como unidad contenida y recompuesta en el nosotros, como presencia acogida y reconocida por el espíritu universal. Asumir con entereza la muerte espiritual, siendo consecuente con los profundos designios del espíritu, conduce a redimirse para la vida, avanzar en la vida espiritual.

En la *Introducción* a la *Fenomenología*, Hegel trata esta misma idea de la muerte espiritual, al comparar la diferencia entre la muerte natural y la muerte espiritual, lugar en el que deja claramente explicitada su tesis de que en el morir espiritual está la vida del espíritu. Enunciados como los de este párrafo, hondamente conmovedores e impactantes, en los que se acepta como obligatorias las tribulaciones de la vida y que lejos de menospreciarlas las reconoce en su necesidad, a las que hay que mirar cara a cara, como lo pregonó el estoicismo del que parece estar influenciado este pasaje[290], no son otra cosa que formadoras e instructivas lecciones de vida.

No se puede renunciar a mirar la muerte de frente como un dramático trance, pero también debe asumirse confiados –esa es la esperanza del cristiano– de que la muerte no sea una instancia solamente aniquiladora, sino de que, igualmente, cumple una función vivificadora. En el espíritu, la muerte es negación positiva, es resurrección,

[290] «Pues la indiferencia ante la muerte no es la misma que ante el hecho de si tienes los cabellos cortados de una manera regular; antes la muerte debe contarse entre aquellas cosas que ciertamente no son malas, pero tienen toda la apariencia de tales; el amor a sí mismo, la voluntad de permanecer y conservarse y la repugnancia a la disolución, son cosas que encontramos naturalmente en nosotros, por cuanto la muerte parece robarnos mucho y sacarnos de esta abundancia a la cual estamos acostumbrados. También se nos hace repulsiva la muerte por el hecho de que las cosas presentes ya las conocemos, pero desconocemos aquellas a las cuales hemos de pasar, y sentimos el horror de lo desconocido. Es, por otra parte, natural el miedo a las tinieblas, a las que creemos que la muerte nos conduce. Así pues, aunque la muerte sea indiferente, no puede ser dejada de lado fácilmente; el alma tiene que endurecerse a fuerza de arduos ejercicios, a fin de poderla mirar cara a cara y acercarse a ella». SÉNECA. Cartas morales a Lucilio. Traducción de Jaime Boffil y Ferro. Barcelona: Orbis, 1984. LIBRO DÉCIMO, CARTA LXXXI. P. 16. Vol. 2.

nueva vida, interiorización en la sustancia verdadera, que es el espíritu universal[291]. Esto es lo que no ha podido representarse la bella totalidad griega, y por esto habla Hegel de que: «La belleza endeble odia al entendimiento porque él le exige lo que ella no puede». Lo verdadero tiene que cargar con lo negativo en toda su crudeza, de lo cual el mejor ejemplo es del de Cristo, quien transita por la experiencia del azote, de la corona de espinas y de los martirios de la cruz, de un extremo dolor y de una agonía prolongada, que uno podría pensar que se trata del final tan cruento de un hombre, que dicha muerte raya en la sevicia; un suceso que nunca estuvo presente en la mentalidad griega y que es ajeno a su alma bella.

La mediación es, entonces, acogida desde este punto de vista para resolver los propios enigmas de la conciencia cristiana, como explicación del misterio religioso de la presencia de Dios en su hijo, o el atravesar de Dios por la muerte y la finitud, al mismo tiempo que como consuelo de la superación del sentimiento y de la realidad de la infinita soledad que es la muerte, reconociéndola en la tragedia que encierra como excepcional negación.

---

[291] «Para los griegos únicamente la vida unida al ser-ahí natural, externo, mundano, era afirmativa, y por tanto la muerte la mera negación, la disolución de la realidad efectiva inmediata. Pero en la concepción romántica del mundo tiene el significado de la negatividad, esto es, de la negación de lo negativo, y muda por tanto igualmente en lo afirmativo como resurrección del espíritu de su mera naturalidad e inadecuada finitud. El dolor y la muerte de la subjetividad que se extingue se subvierte en el retorno a sí, en la satisfacción, felicidad y ese afirmativo ser-ahí reconciliado que el espíritu sólo puede lograr mediante la mortificación de su existencia negativa en la que tiene bloqueadas su verdad y su vitalidad propiamente dichas». HEGEL. Lecciones sobre la estética. P. 386.

Separarse el espíritu implica asumirse a sí mismo en su peculiaridad, una vez se ha superado la filosofía de la naturaleza; es decir, implica encarnarse lo absoluto en la especificidad de lo humano, en una ontología suprema en la que cobra cuerpo la esencia divina para reconciliarse con su propia tragedia. La filosofía de Hegel es, de esta manera, un pensamiento que explica la necesidad de lo negativo, en el que hay que permanecer; permanencia que, bien mirada, no encierra ninguna negación definitiva, sino que es la forma que conduce a la inmortalidad, con la cual se retorna al ser. La negación hegeliana no es una seca ni dogmática negación. Es la honda y desgarrada negación, pero también un permanecer (*verweilen*) en lo negativo; es un demorarse en lo negativo, pero no definitivo porque equivaldría al desaparecer.

Lo negativo es asimilado, pues, a la mediación; lo absoluto no es el círculo de la seca inmediatez; por eso esa fuerza mágica (*Zauberkraft*) de lo negativo equivale a lo que, párrafos atrás, ha denominado Hegel sujeto. Y ser sujeto, además de las muchas determinaciones que hemos explicitado, tiene un sentido profundamente cristiano, y por eso tal vez su más excelsa característica, totalmente compatible con éste, sea la de pertenecerle a la Idea universal la escisión, a la cual sobreviene la necesaria reconciliación, que son los dos momentos supremos de lo Absoluto:

> La idea misma no hay que tomarla como idea de *algo*, del mismo modo que el concepto tampoco debe tomarse meramente como concepto determinado. Lo absoluto es la idea única y universal que, *juzgándose* a sí misma, se particulariza en *sistema* de las ideas determinadas, las cuales,

sin embargo, son solamente su regreso a la idea única, a su verdad. Es a partir de ese juicio solamente que la idea es *primero* la *sustancia* única y universal, pero su verdadera realidad efectiva desarrollada es que sea como sujeto y de este modo como espíritu»[292].

[292] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 213.

Párrafo 33

Daß das Vorgestellte Eigentum des reinen Selbstbewußtseins wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die Eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. – Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neuern, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseins war. An jedem Teile seines Daseins sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophierend, erzeugte es sich zu einer durch und durch betätigten Allgemeinheit. In der neuern Zeit hingegen findet das Individuum die abstrakte Form vorbereitet; die Anstrengung, sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittne Erzeugen des Allgemeinen als ein Hervorgehen desselben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daseins. Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein. Der Grund ist das vorhin Angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseins; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstrakte Unmittelbarkeit oder das Sein als solches. Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert; – nicht sich wegläßt, auf

die Seite setzt, sondern das *Fixe* ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatz gegen unterschiedenen Inhalt ist, als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt, an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Que lo representado deviene propiedad de la autoconciencia pura, esta elevación a la universalidad en general, es sólo un lado, todavía no la formación cultural completa. –La clase de estudio de la época antigua tiene la divergencia de la de los modernos en que aquélla era el perfeccionamiento propio de la conciencia natural. Ensayándose en cada parte de la existencia en particular y filosofando sobre todo lo que ocurre, ella se formó para una universalidad activa por completo. En cambio, en la modernidad, el individuo encuentra preparada la forma abstracta; el esfuerzo para captarla y apropiársela es más el aparecer inmediato de lo interno y el formarse en etapas de lo universal, que un resultar del mismo[293] *a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia. Por eso ahora el trabajo no consiste tanto en purificar al individuo a partir de su modo sensible inmediato y en convertirlo en substancia pensada y pensante, sino más bien, en realizar y en espiritualizar lo general en lo contrapuesto mediante la superación de los pensamientos determinados fijos. Pero es mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos fijos que a la existencia sensible. La razón es la indicada antes; aquellas*

[293] Del universal.

> *determinaciones tienen al yo, al poder de lo negativo o la realidad pura como substancia y como elemento de su existencia; en cambio, las determinaciones sensibles únicamente tienen a la inmediatez abstracta impotente o al ser en cuanto tal. Los pensamientos se vuelven fluidos, cuando el pensar puro, esta interna* inmediatez, *se reconoce como momento o cuando la pura certeza de sí mismo abstrae de sí; –no prescinde de sí, se pone a un lado, sino que abandona lo* fijo *de su ponerse-a-sí-mismo, tanto lo fijo de lo concreto puro, que es yo mismo en contraposición a un contenido diferente, como lo fijo de lo distinto, que puesto en el momento del pensar puro, participan de aquella incondicionalidad del yo. Con ese movimiento, los pensamientos puros se hacen* conceptos, *y son solamente lo que ellos son en verdad, automovimientos, círculos, lo que es su substancia, esencialidades espirituales.*

Si Hegel en el párrafo anterior ha reivindicado la actividad del entendimiento, en éste muestra la necesidad de un ejercicio dialéctico y racional, pero considerando el problema que se debe resolver mediante el logro de una gran articulación histórico-cultural entre dos fases filosóficamente bien definidas, tanto en lo concerniente a lo hecho como indicadoras en lo relativo a lo que se tiene que hacer, tarea en la cual encuentra Hegel su propia línea de realización intelectual.

La cuestión que apenas hemos bosquejado con lo dicho parece que es comprendida por Hegel de la siguiente manera. El camino humano orientado a la búsqueda de la verdad, que no se puede independizar de los orígenes y que, en última instancia, persiste en dar cuenta de la totalidad de la historia del absoluto –proyecto sumo

que únicamente puede alcanzar la filosofía–, atraviesa, en demarcaciones gruesas, por dos momentos: uno, que han cumplido en, buena parte, los antiguos referido al conocimiento de lo natural; y otro, al cual se han hecho invaluables aportes, pero que no se ha resuelto de una manera completa en los tiempos modernos: fundamentar la ciencia de la lógica, en cuya función constitutiva contribuye precisamente la *Fenomenología del Espíritu*. Estos dos momentos se reparten dos esferas objetuales, en apariencia distantes: lo natural (lo sensible) y lo espiritual (el pensamiento). Los antiguos avanzaron en el cumplimiento del primer trayecto, aportando sus reflexiones a la construcción de una filosofía de la naturaleza, por lo cual su pensamiento fue sobre todo una conciencia natural. La construcción completa de este tipo de conciencia (Hegel habla de *Durchbildung*, que hace relación a una formación completa o a una instrucción a fondo) implicó elevarse hasta una universalidad, pero partiendo de los hechos; exigió teorizar un conjunto de experiencias y configurar un pensamiento filosófico basado en la totalidad de los acontecimientos. Se puede decir que esta época recorrió una fase empírica y se remontó a principios y a un pensamiento universal. Este es un imprescindible legado histórico, pero es una etapa ya más o menos cumplida y, por tanto, un momento que ya no se puede recorrer de la misma manera y según el mismo ritmo con el que se logró en la primera incursión. Este tipo de reflexión tiene que ver con una filosofía de la naturaleza, la cual en el sistema hegeliano resulta subordinada a la *Ciencia de la lógica*, lo que implica que, en la nueva fase comprensiva de la realidad, sea el mundo el que se derive del concepto, al contrario de lo ocurrido en la primera fase histórica.

Los filósofos de los tiempos modernos, que no pueden omitir ni dejar a un lado lo ya hecho, se enfrentan no tanto a una realidad exclusivamente inmediata, sino a una realidad mediada por un pensamiento, o sobre la cual se ha edificado un pensamiento. O, más exactamente, se enfrentan directamente a un pensamiento construido, a una forma abstracta ya preparada (*vorbereitet*). No tienen, pues, que volver a hacer lo ya trajinado, lo cual conduciría a un operar inoficioso, a una pura repetición de lo mismo, sin avance ni cualificación. De ahí que la actividad del individuo de los tiempos modernos opere más bien en función de aprovechar y tomar posesión (*ergreifen*) de esa forma y de hacerla propia (...*und sich zu eigen zu machen*...) que hacerla surgir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia; trabaja, entonces, más bien en función directa de esa forma y de adentrarse en el elemento de lo universal (*abgeschnitte Erzeugen des Allgemeinen*) para dialectizar el pensamiento, y desde el mismo concepto pensar dialécticamente lo natural y lo espiritual, incluida la lógica. Esta es la tarea puesta a la orden del día, la que podríamos llamar la exigencia de la revolución lógica que la modernidad urge. Esta revolución es la que prepara la *Fenomenología del espíritu*. Por eso dice Hegel en la introducción a su gran Lógica:

> Pero si desde Aristóteles en la lógica no se han efectuado modificaciones –en efecto, las modificaciones, como se ve si se observan los modernos compendios de lógica, consisten a menudo sólo en eliminaciones–, esto lleva más bien a la conclusión de que esta ciencia necesita con mayor razón una reelaboración total; pues una labor del espíritu continuada, durante 2000 años, debe haberle proporcionado una conciencia más elevada en torno a su pensamiento y a su pura esencia en sí misma… En realidad, hace mucho

> tiempo que viene experimentándose la necesidad de una transformación de la lógica[294].

La tarea del presente consiste, por tanto, en instalarse en las inmediaciones de lo constituido como producto, para hacer el reconocimiento de lo transitado y elaborado, pero al mismo tiempo para otear el horizonte y visualizar la posibilidad. No se trata de depurar (*reinigen*) al individuo de su modo inmediato sensible, lo que implicaría una especie de renuncia a toda referencia empírica e interacción con el mundo, sino realizar (*verwirklichen*) y animar espiritualmente (*begeisten*) lo universal, a través del único modo posible de fluidificar cualquier cosa: en la contra-posición (*in dem Entgegen-gesetzen*); contraposición dialéctica de naturaleza esencialmente dinamizadora que disuelve todo lo fijo y solidificado. La tarea no consiste, pues, propiamente en elevar al individuo al pensamiento o a hacerlo pensante, convirtiéndolo, como dice Hegel, en sustancia pensada y pensante, sino en dialectizar ese pensamiento construyendo una lógica basada en lo contrapuesto, es decir, una lógica dialéctica. Ha llegado la hora de ocuparse de las formas lógicas del pensamiento puro, cuyo elemento basa la *Fenomenología* y que requiere de la liberación de la ocupaciones fácticas para resolver necesidades materiales, de la misma manera, como piensa Aristóteles en la *Metafísica*, que fue necesaria esa libertad de los apremios productivos, para que el hombre pudiera dedicarse a la actividad filosófica. Con estas consideraciones Hegel no solamente apunta a mostrar lo que es necesario hacer en materia de filosofía en

[294] HEGEL. *Ciencia de la lógica.* P. 68. Vol. 1

esa época, sino también a justificar racionalmente al grupo de hombres que se dedican a tales tareas, es decir, al estamento de los intelectuales, cuyo oficio debe ser reconocido y subvencionado estatalmente, porque de tener que atender directamente mediante otros medios su manutención, cualquier proyecto les resultaría imposible. Se requiere, pues, del ocio creador:

> Ante todo debe considerarse como un inmenso progreso que las formas del pensamiento hayan sido liberadas de la materia en que están hundidas en una intuición y representación conscientes de sí mismas, así como en nuestro deseo y voluntad, o más bien, en la representación del deseo y de la voluntad (pues no hay deseo o voluntad humanos sin representaciones); que estas generalidades hayan sido puestas de relieve por sí, y que, como lo hicieron magistralmente Platón y después Aristóteles, se hayan vuelto objeto de contemplación por sí; esto marca el comienzo de su reconocimiento. «Tan sólo después de haber alcanzado casi todo lo necesario», dice Aristóteles, «y lo que pertenece a la comodidad y a las relaciones de la vida, empezó el hombre a preocuparse por el conocimiento filosófico»[295].

Sin embargo, la tarea de la fluidificación espiritual encierra una gran dificultad, superior si se compara con las trabas para darle fluidez a la existencia sensible. La razón (*der Grund*) que expone Hegel de la diferencia entre las dificultades para una y otra fluidificación no es lo suficientemente explícita. Tratando de atinar se puede interpretar de la

[295] Ibíd. P. 44.

siguiente manera. Darle fluidez al pensamiento equivale, en primer lugar, a erradicar las resistencias propias que opone la subjetividad a dejar desestabilizar sus afincados preceptos. Es propio del terreno del pensamiento cierta dogmática, reacia a abandonar verdades consolidadas o a asentir tesis contrarias. Esos pensamientos fijos tienen como sustancia y elemento de su existencia al yo del que brota consustancialmente la fuerza de lo negativo, como potencia que se opone a la disolución de la determinación asentida, yo absoluto que asimila también Hegel a lo que el llama la realidad pura (*reine Wirklichkeit*)[296]. Mientras esto sucede en el orden subjetivo, por la terquedad propia de la voluntad del yo, la existencia sensible sólo tiene su ser como tal para oponer resistencia, desprovista de una afirmación subjetiva que esté acantonada en sus propias certezas a las cuales no quisiera renunciar. En tal sentido, el orden empírico es más impotente para resistirse al cambio que el yo. Por eso Hegel habla de una inmediatez abstracta impotente o el ser como tal (...*unmächtige abstrakte Unmittelbarkeit oder das Sein als solches*...).

Para indicar la necesidad de la fluidez de los pensamientos, Hegel ofrece una fórmula, también bastante intrincada: «cuando el pensar puro, esta interna *inmediatez,*

[296] Hegel habla del «yo», de la «potencia de lo negativo» o de la «pura realidad», expresión esta última que no es muy clara en su significación correlativa a las dos anteriores bastante aprehensibles en su sentido. Podría pensarse que aquí realidad pura es sinónima del concepto, en cuanto el concepto aprehende la realidad en su más pura esencia, o en cuanto, desde el punto de vista idealista, la idea o el concepto puro es lo más verdadero. El concepto en Hegel, como sabemos, es equivalente al yo, pero no a un yo empírico, sino a un yo universal o absoluto. Bien, ese yo absoluto sería la misma pura realidad.

se reconoce como momento o cuando la pura certeza de sí mismo abstrae de sí». ¿Qué quiere decir esto? Para darle fluidez al pensamiento hay que instalarse en el puro pensar, es decir, hay que entrar en el terreno en el que el pensamiento no depende del mundo, cuando se nutre de las determinaciones del mundo y avanza gradualmente con el desarrollo de éste, etc., sino cuando el pensamiento se enfrenta a sí mismo, cuando el mismo pensamiento es forma y contenido. Esta es la instancia en que el pensamiento está en su plena intimidad, como interna inmediatez (*innere Unmittelbarkeit*), es decir, cuando no comporta ninguna relación ni mediación con el exterior, sino que toda mediación acontece en sí mismo. Pero reconocerse como momento, exige entender lo que es el momento, como *momentum*, contracto de *movimentum*, o sea, como instancia del fluir del movimiento. Así como el instante es la unidad a través de la cual fluye el tiempo, el momento es la unidad del fluir del movimiento. Momento viene del latín *movere*, y está asociado con *nisus*: impulso, y con *conatus*: esfuerzo. Momento no tiene en su etimología un sentido de fraccionamiento estático, sino que es una unidad dinámica, según la significación del verbo del cual procede. Igualmente, es propia esta fluidez del pensar puro, cuando la certeza de sí mismo se obtiene de sí mismo, y por tanto la certeza de sí está en unidad con la verdad, en cuanto el pensamiento es el pensamiento de sí, de su propia naturaleza y funcionamiento estructural. La separación entre certeza y verdad es lo que progresivamente allanará la *Fenomenología* para dejarle el piso firme a la construcción lógica: «La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el *pensamiento, en cuanto éste es*

también la cosa en sí misma, o bien contiene la *cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro*»[297].

Tal fluidez se logra, entonces, cuando se abandona lo fijo del autoponerse; fijeza que se asume cuando se adopta como criterio la oposición excluyente entre el yo y el contenido de lo diverso, o cuando se afirma solamente lo fijo de lo diverso, es decir, como diversidad estática, sin conexión, ni tensión. Pensar el contenido diverso en la unidad y la unidad de la diversidad se traduce en una dialéctica que va a ser lo propio del concepto. Entonces, el concepto adquiere su verdadera significación, distinta de aquella que con frecuencia se le asigna de ser una rígida noción mental abstraída de lo empírico, y se convierte en una esencialidad de pensamiento dotada de movimiento propio, de una dialéctica interna que lo mueve y desarrolla en un proceso categorial de concatenada y completa derivación, cuyo mejor ejemplo es lo que ciertamente hace Hegel de manera magistral en la *Ciencia de la lógica*, paradigma filosófico de rigor deductivo. Es decir, en síntesis, en este párrafo nos lleva Hegel en una breve historicidad filosófica hasta su presente en el que se justifica su lógica y se aclara ésta en su naturaleza, cercana pero a la vez distante de la lógica trascendental kantiana, o sea, como lógica de la forma y del contenido, pero en Hegel como una lógica cuyo contenido no es derivado de lo sensible, sino que es inmanente al propio pensar y, por tanto, como pensamiento que puede desplegarse en sí mismo en su propia esencia. Esta es una lógica un poco insólita porque discurre

---

[297] HEGEL. *Ciencia de la lógica*. P. 65. Vol. 1.

en el propio elemento del *Logos*, como si el pensamiento fuese enteramente autosuficiente para moverse y explicitar desde sí mismo todas sus determinaciones: «Con ese movimiento, los pensamientos puros se hacen *conceptos*, y son solamente lo que ellos son en verdad, automovimientos, círculos, lo que es su substancia, esencialidades espirituales». Instalarse en este «terreno» del concepto es lo que ha pretendido Hegel para la ciencia y lo que elaborará en su *Lógica*, ciencia en la que un concepto deviene en el contrario y éste, a su vez, transita al primero, para ser recuperados ambos en una unidad superior que funda una nueva contradicción. Evidentemente, se trata de un movimiento circular que se expande a través de círculos recíprocamente interconectados.

Párrafo 34

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein notwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophieren zu sein, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseins, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und her gehendes Räsonnement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit umfassen.

Este movimiento de las esencias puras conforma en general la naturaleza de la cientificidad. Considerada[298] *como la conexión de su contenido, ella es la necesidad y despliegue del mismo hacia el todo orgánico. El camino por el que se alcanza el concepto del saber, igualmente se convierte mediante él*[299]*en un devenir necesario y completo, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar casual que, como lo implica la casualidad, se refiere a estos o aquellos objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia incompleta, o que busca fundamentar lo verdadero mediante*

[298] La cientificidad.

[299] El movimiento.

un rasonamiento[300]*que divaga, mediante conclusiones y consecuencias a partir de determinados pensamientos; sino que este camino abarcará la mundanidad completa de la conciencia en su necesidad con el movimiento del concepto.*

Es en el éter de las esencialidades puras donde se tiene que instalar la filosofía, un ámbito que desborda cualquier obstinada *empirie* y que invita a la fantasía cuando uno se atreve a pensar en ese «...reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles»[301], que corresponde al «suelo» en se sitúa la *Ciencia de la lógica*, y que coloca a su sistema en la cota más alta del idealismo. Aquí Hegel se declara un incondicional seguidor de Aristóteles cuando considera de naturaleza divina la etapa del conocimiento en que el objeto de pensamiento es el mismo pensamiento, es decir, cuando el pensamiento se ocupa de su propio enigma y se recupera en su propia objetividad. En este punto, la filosofía profesa no nutrirse de las determinaciones objetuales de la naturaleza o de la historia humana, ni configurarse según las determinaciones del mundo, resignándose al ritmo de éste, sino que se atiene únicamente a las evidencias del propio pensamiento, que se contempla en su propio discurrir. Es por esto que Hegel habla de «esencialidades espirituales», de las cuales ya hemos afirmado su movimiento

[300] Traducimos *Räsonnement* y *räsonnieren* como «rasonamiento» y «rasonar», con 's', para subrayar el matiz crítico con el que usa Hegel estos términos, y a cuya explicitación dedica Hegel varios pasajes más adelante.

[301] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 76. Vol. 1.

circular-intensivo-expansivo hasta llegar a completarse el contenido en un todo orgánico, que es el modelo al que acude este pensador. Pero no olvidemos que en este despliegue forma y contenido coinciden, porque están referidos al mismo pensamiento, o son el mismo pensamiento, o sea el éter del concepto puro hasta el cual debe elevarse la conciencia humana que se decide a filosofar.

Pero elevarse la conciencia humana hasta el concepto y darle a éste su sentido y su realidad dialéctica, implica una compleja articulación que exige el sistema hegeliano mismo. Es decir, en este párrafo no piensa Hegel solmente en lo que ha hecho él sino en lo tiene proyectado realizar. O planteando el problema en otros términos, podemos afirmar. La filosofía en su conjunto, la que equivaldría a la exposición del sistema completo de la realidad y de la verdad, debe contener tanto el flujo ascendente de la tierra al cielo, como es el caso de la conciencia fenomenológica, como la vía descendente del cielo a la tierra, vía que requiere la exposición conceptual de la naturaleza creada y del espíritu finito en el que el absoluto se reconcilia consigo mismo. Tal doble exigencia fue bien avistada por Fichte, y Hegel inteligentemente la aprovecha como el andamiaje esencial de su doctrina. Fichte en el *Ensayo de una crítica de toda revelación* había reconocido, para fundamentar el principio de razón suficiente, dos caminos necesarios y complementarios que él delimita con claridad, y sobre los cuales sostiene: «Esa razón suficiente se puede buscar o bien *a priori* (mediante el descenso desde las causas a los efectos), o bien *a posteriori* (mediante el ascenso desde los efectos a las causas). En el primer caso ha de mostrarse una cualidad en Dios, aunque se trate de un fundamento de determinación que no se pueda demostrar, que le deba mover a realizar el concepto de

una revelación»[302]. Esta indicación es perfecta para Hegel y define las dos rutas del sistema hegeliano. Destaquemos, sin embargo, que el momento de lo a priori a lo a posteriori conviene a una historia teológica que viene del más allá hacia el más acá y que se encarna en una historia humana, la cual no se queda estancada en esta pura comprensión, sino que está enderezada intelectualmente a comprender sus raíces originarias y a esclarecer el enigma del despliegue completo de la realidad; aspiración que conduce al espíritu a elevarse a la instancia del *Logos* originario, *Logos* al que también mantuvo tan inclinado el mismo Fichte.

En consecuencia, Hegel nos sitúa en este mismo párrafo en dos esferas distintas, pero relacionadas, la de lo a priori y la de lo a posteriori. En otras palabras, dicho fundamento a priori, que es el ámbito de la *Ciencia de la lógica*, es el que se prepara con la *Fenomenología del Espíritu*, como ciencia de experiencia de la conciencia. Esta obra de Hegel nace de la necesidad interna de esta misma ciencia de explicar cómo se forma ella como ciencia, lo que equivale a elaborar genéticamente su concepto, así como también de producir el concepto del saber, al convertir el saber como objeto del mismo saber, lo que, igualmente, significa instalar la filosofía en el elemento del concepto. Por eso la ciencia filosófica debe realizar un penoso y catártico ascenso hasta el reino incondicionado de la idea en y por sí, a la esfera de la «pura materia» que es la pura inmaterialidad; elevarse hasta la esfera de lo totalmente abstraído de cualquier sensibilidad, para después descender hacia el mundo. Aquel camino de

---

[302] FICHTE, Johann Gottlieb. Ensayo de una crítica de toda revelación. Edición de Vicente Serrano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002. P. 145.

ascenso no es, sin embargo, algo puramente accesorio ni incidental, sino que, por el contrario, impera en él una decisiva necesidad, ya que abarca el conjunto del experienciar de la conciencia, orientada, según Hegel, hacia la conversión de la filosofía en la ciencia, tal como él la concibe.

Los puntos nodales de la estructura del sistema hegeliano en lo que atañe a la relación entre *Fenomenología* y *Ciencia de la Lógica* están en este párrafo claramente delimitados en su naturaleza y alcance. De ahí que afirme: «Este movimiento de las esencias puras conforma en general la naturaleza de la cientificidad». Se refiere, pues, Hegel al movimiento de las esencias y no una esencia quieta. Es el movimiento de los conceptos comprendidos a través de su dinámica autoconstituyente, eslabonada y orgánica, guiada por su propia norma de deducción. La exposición lógica que se propone Hegel, que es la lógica que rige para el desarrollo del concepto, encuentra en ese mismo movimiento el principio de su coherencia y conexión (*Zusammenhang*) y el fundamento de su extensión (*Ausbreitung*). Es decir, el sistema lógico está muy alejado de ser un inventario categorial en el que los conceptos se registran como entidades independientes y de antemano constituidas, como si la cabeza del hombre cumpliese la exclusiva función de engavetarlas, sino que la exposición lógica debe mostrar la formación de las categorías, su generación necesaria, y, explicarlas en un sistema de conjunto en el que los momentos son interdependientes, porque todo depende de todo. Por eso queda claramente comprendido para Hegel que es la vida del concepto lo que él pretende aprehender.

Sin embargo, como ya se ha dicho repetidamente, a tal esfera no se arriba mediante inspiraciones de genio o intuiciones divinas, sino a través de un camino de rigurosa y paciente formación, a la manera de las más exigentes

escuelas antiguas de iniciación en la sabiduría. El arribar al concepto del saber, concepto que la filosofía no puede presuponer –presuponer que sí es lícito en los demás saberes–, está mediado por un tránsito que recorre todas las etapas formativas de la conciencia; tránsito que no es otra cosa que la preparación (*Vorbereitung*) a la cientificidad filosófica. El punto de arribo de la *Fenomenología* es la base sobre la cual se construye la *Ciencia de la Lógica*. Ésta requiere, pues, un trabajo de preparación que ya en sí mismo es científico, porque expone el despliegue de la conciencia en su misma necesidad, a través de sus distintas configuraciones, orientadas en su conjunto a esa irremediable teleología del elemento de las puras esencias. En tal sentido, queda claro que la *Fenomenología* no se puede asociar a un filosofar caprichoso o fortuito, o asimilar a un conocimiento que se suspenda definitivamente en objetos o relaciones parciales, parcialidad que es lo peculiar de los saberes propios de una conciencia incompleta, sino que la exposición fenomenológica debe mostrar el recorrido íntegro de la conciencia en su necesario devenir, en la medida en que solamente superando lo incidental y lo fragmentario, se puede fundamentar consistentemente la verdad.

El camino de preparación debe agotar la exposición del conjunto de las experiencias del hombre sobre la tierra, para poderse elevar al cielo de la verdad, a las esencias puras. Por eso la conciencia fenomenológica tiene como fundamento suyo, en el que se realiza ese experienciar, la tierra como asiento en el que han tenido ocurrencia los distintos sucesos históricos, como hechos reales y de pensamiento; hechos que para ser comprendidos científicamente se requiere aprehenderlos en su unidad y engarce generacional, como si obedeciesen a un único proyecto de verdad y libertad, unidos por una sustancia espiritual universal a la que

corresponden como momentos. De ahí que Hegel remate este párrafo refiriéndose a la mundanidad (*Weltlichkeit*) de la conciencia en su necesidad (de la mundanidad), como el verdadero camino para llegar al reino de las esencias puras. Esta necesaria relación entre la mundanidad de todas las formas de conciencia y el reino de los conceptos puros, tal como se establece en este párrafo, puede ser también una manera de explicar la densa fórmula que ha expresado antes en lo referente al «*puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro…». Según los nuevos elementos que nos aporta, Hegel parece querernos decir que el concepto puro se conoce o se reconoce en el ser mismo del mundo, o simplemente que el concepto es ser, por lo cual el puro conocerse a sí mismo del concepto refleja el ser esencial del mundo, o sea, del absoluto ser otro. O, diciéndolo de otra manera, que su lógica no es sólo de un pensamiento, de una Idea pura, sino también de una lógica que atraviesa diferenciadamente el mundo y la historia real. Estas intrincadas enunciaciones, es bastante posible que correspondan a un complemento de la sucinta y explícita formulación de Novalis en *Enrique de Ofterdingen*: «La Esfinge preguntó: –¿Quién conoce el mundo? –El que se conoce a sí mismo»[303].

Hegel agregaría: «–¿Quién se conoce puramente a sí mismo? –Quien conoce absolutamente el mundo».

De paso, Hegel parece quererle decir a Fichte que empezó mal en su ciencia, pues partió de la autoconciencia, del Yo=Yo, obviando la conciencia del mundo, que es el espejo en el cual el yo se conoce. Para llenar tal vacío, Hegel antepone, en la *Fenomenología*, la conciencia a la autoconciencia,

[303] NOVALIS. Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen. P. 172.

pues cuando nacemos nuestras primeras experiencias conscientes son las relativas a los objetos del mundo y no, propiamente, reflexiones sobre nuestro yo. Antes de hundirnos en nuestros propios misterios, la vida reclama la atención en el mundo y en su conocimiento. También parece confesar que no le disgusta Platón, pero que no está de acuerdo con la separación que establece entre el mundo de las ideas y el mundo del devenir, ni con la concepción del primero como el de las esencias inmutables.

Párrafo 35

Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Teil der Wissenschaft darum aus, weil das Dasein des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseins* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Teil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. – Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger fester Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Además, tal exposición conforma la primera *parte de la ciencia, precisamente porque la existencia del espíritu como lo primero no es nada distinto a lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo aun no es su regreso a sí mismo. Por eso el* elemento de la existencia inmediata *es la determinidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. –La indicación de esta diferencia conduce a la discusión de algunos pensamientos fijos que suelen darse a este propósito.*

Hegel, en un complejo proceso de alumbramiento intelectual en Berna, Frankfurt y Jena, ha bosquejado el sistema en su conjunto, ha clarificado la estructura esencial y ha comprendido los goznes articuladores principales, y, así mismo, ya ha adelantado bastante su trabajo teórico; sin embargo, hay que destacar que el período de Jena ha sido particularmente fecundo en este aspecto porque dará pasos firmes en la concreción de su obra definitiva. Evidencia de este adelanto son los cursos que dicta durante su estadía en la universidad de esa ciudad y la edición de su primera gran obra, la *Fenomenología del Espíritu*, estudio que ha

definido claramente como un camino de preparación hacia el concepto del saber, como la mediación necesaria para construir el sistema. Y Hegel, que ha sido crítico con Kant, en cuanto al propósito de éste de hacer de la filosofía una propedéutica, parece que no puede hundirse de una sola vez en el ser de la «cosa misma», el absoluto, y que necesita de una introducción que le permita ingresar en el santuario de la verdad. Hegel no puede obviar la introducción a la filosofía; eso sí, hace de ella una ciencia, la ciencia de preparación hacia la ciencia por excelencia, la *Ciencia de la lógica*. El sistema, según el proyecto de la *Fenomenología*[304], estaría constituido por dos partes. La primera, por la *Fenomenología del Espíritu* que sería la introducción al sistema de la ciencia, según reza el título con que fue editado este libro. Al escribirlo Hegel tiene perfectamente aclarada su significación y definido su puesto en el conjunto de su pensamiento: construir el concepto de filosofía, el concepto de la ciencia, concepto que no puede suponer ni escamotear. En este sentido, la filosofía no puede entrar inmediatamente a discurrir, como hacen las otras ciencias, sobre un objeto, obviando la fundamentación de sí misma en su naturaleza científica. La filosofía como autoconciencia suprema tiene que ser demostración cabal y sustentación rigurosa, y por eso tiene que resolver previamente el problema de por qué es una ciencia y cómo se forma como ciencia. Esta demanda

---

[304] Si aceptamos la clasificación que hace Heidegger en los cuatro sistemas de Hegel (Sistema de Frankfurt – Sistema de Jena – Sistema de la *Fenomenología* – Sistema de la *Enciclopedia*), debemos decir que en este caso el proyecto filosófico corresponde al sistema de la *Fenomenología*. Cfr. HEIDEGGER. La Fenomenología del espíritu de Hegel. P-p. 54-57.

y la convalidación de la *Fenomenología* como necesaria mediación, las mantendrá Hegel en su *Ciencia de la lógica*, en la cual, principalmente en sus *Prólogos* e *Introducción*, dedica varios pasajes a reiterar el requisito de esa mediación fundamental. Así, por ejemplo, ante la discusión del problema de lo mediato y lo inmediato, dirá:

> El comienzo es *lógico,* en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el *puro saber.*
>
> Por eso es *mediato,* en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la *conciencia.* En la introducción se observó ya que la *Fenomenología del espíritu* es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir, el *puro saber.*
>
> En este sentido la lógica presupone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad, propia del punto de vista del saber puro, y también contiene su mediación en general. En esta ciencia del espíritu en sus manifestaciones, se parte de la conciencia empírica, *sensible;* y ésta es el verdadero saber inmediato. [...]. En *aquella exposición,* la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia, y por tanto la presuposición; pero en la lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración se mostró como el resultado, esto es la idea como puro saber. La *lógica es la ciencia pura,* es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo mostró como el resultado, esto es la idea

> como puro saber. La *lógica es la ciencia pura,* es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo[305].

Si la primera parte del sistema corresponde a la introducción, la segunda parte, según lo proyectado por Hegel, comprendería la lógica y la filosofía real, la cual a su vez estaría subdividida en la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Es decir, la segunda parte, sería la elaboración del sistema propiamente dicho, o la exposición filosófica como tal. Sin embargo, cabe formular la inquietud de ¿por qué es necesaria esa primera parte como introducción y por qué Hegel no se lanza de una vez e inmediatamente a la construcción del edificio de la ciencia? La necesidad de dicha mediación depende de la naturaleza de la filosofía y del objeto del cual este saber se ocupa: naturaleza científica y objeto divino. En esta concepción parecen resonar los ecos del pensamiento aristotélico quien elevaba la metafísica al rango de la ciencia más digna y divina, y de la tesis central de Anaxágoras de que el principio (ἀρχή) es el mismo pensamiento. Estas dos ideas parecen sintetizar la convicción fundamental de Hegel en este aspecto del sistema. El pensamiento no es sólo pensamiento de un objeto exterior, forma en la que el pensamiento es dependiente y está determinado por ese objeto que le imprime sus notas, sino que el pensamiento ha existido y es posible y necesario pensarlo como pensamiento puro, es decir, como pensamiento descontaminado de cualquier contagio mundano o de afectación antropológica; y por eso se puede considerar el pensamiento como exclusivo ser. Esta instancia, en

[305] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 89. Vol. 1.

la que lo que existe es el *Logos* puro, es la que conforma el objeto de la *Ciencia de la lógica*.

Con lo anteriormente enunciado se quiere decir que en tal momento la realidad del absoluto consistía en un movimiento de esencialidades o de entidades puras (*reinen Wesenheiten*) desprovistas de sensibilidad o de cualquier tipo de materialidad; aún no se habían revestido de sustancia empírica, ni habían engendrado la naturaleza ni el reino del hombre. A este nivel Hegel se mueve, como ya se ha dicho tantas veces, en una línea de confeso idealismo, pues pretende elevar a la máxima dignidad el pensamiento, para darle primacía frente a cualquier cosa sensible. Si para él hay algo digno que pueda ser elevado al rango de principio de las cosas –así meditaba Anaxágoras– el pensamiento no encuentra qué le compita en divina naturaleza. Diciéndolo de una manera figurada, Hegel necesita remontarse de la tierra al cielo, no para añorarlo como promesa después de la muerte, como el lugar de la inmortalidad prometida, sino para situarse en lo que sería el absoluto como entidad desmundanizada, a partir de la cual se produce el mundo y la historia humana; historia humana que va a ser el horizonte definitivo de trascendencia del hombre. Por esta concepción, podemos afirmar que Hegel es un cristiano a medias o un cristiano reformado, pues es consecuente con el valor que le asigna al *Logos* de san Juan, pero es incrédulo frente a un destino celestial del hombre. La lógica es, entonces, como ya se vio, una ontología, pues el *Logos* es el ser que existe; pero, es igualmente una teología, pues esa idea en y para sí es Dios[306].

[306] «La idea absoluta puede ser descrita en términos del dogma cristiano como Dios antes de la creación; y el mismo Hegel lo dice así en la

El paso previo, fundamentante de la *Ciencia de la lógica*, es la *Fenomenología del espíritu*, exposición que toma a la conciencia humana en el mundo y en la historia, para describir las distintas vivencias experienciales de los pueblos y los individuos, hasta deslizarse al momento ya comentado de las esencias puras; esencias puras que están implicadas nuevamente en el viaje de regreso del absoluto, ya que la realidad y la historia mantienen y esconden en el fondo la esencia y determinación lógica. Por eso habla Hegel en este párrafo de que la exposición fenomenológica asumida es la primera parte, porque se refiere a la existencia del espíritu como lo inmediato o el principio (*Anfang*) en su existencia inmediata, o como ya lo había dicho al final del párrafo anterior de la conciencia en su necesaria mundanidad. Lo que pasa es que a los ojos de un empirista escueto las distintas experiencias epistemológicas del hombre con el mundo o con el otro compendian todo lo verdadero y real. Hegel va más allá para postular como buen idealista una ontología superior incondicionada, la del *Logos* de la cual brota toda existencia natural y toda la historia humana.

Introducción a la "Lógica grande". Sin embargo, hay una enorme diferencia entre la filosofía de Hegel y el dogma cristiano: según Hegel, Dios antes de la creación no es el Padre celestial de Jesús y el hombre; es el logos y nada más que el logos.

A este respecto Hegel siguió la senda de los primeros padres cristianos y los teólogos griegos que fusionaron el reino platónico de las ideas y la idea del Hijo eterno, el logos.». KRONER. El desarrollo filosófico de Hegel. P. 111.

Este pensamiento de Hegel, por el cual le da tal protagonismo al concepto, tiene contradictores no sólo en el ala del materialismo consumado como es el caso de Feuerbach[307] y Marx[308], sino también en la escuela misma del idealismo filosófico, como es el caso de Schleiermacher y el mismo Schelling. Recordemos que una de las discrepancias más notorias de Schleiermacher con Hegel estriba en que aquel pensador se aferra al convencimiento de la unidad inseparable entre lo finito y lo infinito, por lo cual es impensable para él un Dios sin nexos inmediatos con el mundo[309]. En el caso de Schelling, no olvidemos que después de muerto Hegel, escribirá palabras como éstas en las que se manifiesta un expreso distanciamiento ante la preeminencia que Hegel le ha dado al concepto:

---

307 «Vivimos en la naturaleza, con la naturaleza y de la naturaleza ¿y no vamos a provenir de ella? ¡Menuda contradicción!». FEUERBACH, Ludwig. La esencia de la religión. Traducción de Tomás Cuadrado. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2005. P. 40.«Nada hay tan contradictorio, descabellado y absurdo como hacer que los entes naturales sean creados de un ente espiritual, supremo y absolutamente perfecto. Para ser consecuentes con esa forma de pensar, y teniendo en cuenta que la criatura es una imagen de su creador, los seres humanos no deberíamos venir al mundo desde un órgano tan vulgar y bajo como el útero, sino desde el más elevado ente orgánico: la cabeza». Ibid. P-p. 44-45.

308 «Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre». MARX, Carlos. El Capital. Crítica de la Economía Política. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. P. XXIII.

309 «Hablar de un ser de Dios antes o fuera del mundo es, para él [Schleiermacher], huera mitología». DILTHEY. Hegel y el idealismo. P. 281.

> Alguien llegado más tarde y al que la naturaleza había predestinado para un nuevo wolfianismo en nuestra época, ha eliminado, como instintivamente, esto empírico al colocar en lugar de lo vivo, lo real, a lo que la filosofía anterior había vinculado la propiedad de pasar a su contrario (el objeto) y de retornar luego a sí mismo, el concepto lógico, al que, mediante la ficción más rara o mediante la hipóstasis, le atribuyó un similar automovimiento necesario. Esto último era cosa suya, invención graciosamente admirada, como es justo, por cabezas pobres[310].

Las anteriores anotaciones explican la estructura del sistema de Hegel, visto a la luz de lo que tiene pensado que debe ser, según lo proyectado en la *Fenomenología del espíritu*, como primera parte del sistema. No obstante, al final de este párrafo, nos indica el autor que a este desarrollo logrado en torno a la exposición sobre el espíritu en su existencia inmediata, o sea, como espíritu que se inicia desde su evidente experiencia empírica, aún le falta el regreso o el retorno a sí mismo, como filosofía del espíritu propiamente dicha, o sea, despúes de haberse mostrado el recorrido filosófico por la lógica y la filosofía de la naturaleza. Es decir, parece haber previsto que lo que ha dicho en la *Fenomenología del espíritu* sobre el espíritu merece ser desglozado de una manera más especializada en un estudio específico que correspondería a la tercera parte del segundo momento de su sistema. Además insiste en que la explicitación de la diferencia entre las dos partes de su sistema merece algunas aclaraciones que son, finalmente, el contenido, sobre todo, de los cuatro párrafos que vienen a continuación.

[310] Cfr. Ibid. P. 296.

Párrafo 36

Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich* ein *anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiemit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.

La existencia inmediata del espíritu, la conciencia*, tiene dos momentos: el del saber y el de la objetividad negativa al saber. Desenvolviéndose el espíritu en este elemento y exhibiendo sus momentos, entonces les ocurre esta contraposición y aparecen todos como figuras de conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la* experiencia*, que hace la conciencia; la substancia es considerada como ella y su movimiento es su*[311] *objeto. La*

[311] De la conciencia.

> *conciencia no sabe ni concibe nada sino lo que se encuentra en su experiencia; pues lo que está en ésta es, es únicamente la substancia espiritual e incluso como* objeto *de su sí mismo. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de devenirse un* otro*, o sea,* objeto de su mismo *y de superar este ser otro. Y la experiencia es llamada precisamente este movimiento en el que se enajena lo inmediato, lo inexperimentado, es decir lo abstracto, ya sea del ser sensible o de la simplicidad sólo pensada, y retorna luego a sí de esa enajenación, y con eso se expone ahora en su realidad y verdad, como es también propiedad de la conciencia.*

El espíritu realiza un largo vuelo existencial porque es la historia misma y tiene una sustancialidad que ciertas filosofías no han comprendido, según la excelsitud que Hegel le asigna. Ya hemos dicho anteriormente que en Hegel el espíritu es equivalente al absoluto mismo y que, aunque la incluye, no se le puede reducir a la esfera de lo simplemente pensado. Sin embargo, el existir del espíritu es muy concreto, así su decisiva naturaleza se revele en su jornada total de vida. Por este carácter bien determinado, el espíritu, en su instancia mundana, en su inmediatez, se revela como conciencia. Esta es su existencia inmediata. Existencia inmediata quiere decir: inmersión en el mundo, espíritu que se manifiesta, exterioridad. Por eso afirma Hegel en el primer prefacio a la *Ciencia de la lógica*:

> De esta manera he procurado, en la *Fenomenología del Espíritu*, representar la *conciencia*. La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal

> como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las *puras esencias*, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo esas puras esencias, tales como están en sí y para sí. Son los pensamientos puros, o sea el espíritu que piensa su propia esencia[312].

Pero, conciencia quiere decir también dualidad y oposición, y por eso le corresponden dos momentos: lo subjetivo y lo objetivo. Más exactamente, el saber y la objetividad negativa (*negativen Gegenständlichkeit*) al saber. Con este asunto, así precisado, se está afirmando que saber y objeto son dos momentos de la conciencia, no dos momentos con existencia independiente cada uno, sino elementos necesariamente remitidos a la conciencia y con substrato ontológico determinado desde la conciencia. En especial, se quiere afirmar que el objeto es objetividad negativa con respecto al saber –en esa relación con la conciencia, relación en la cual únicamente es posible el saber–, y no que es una objetividad subsistente por sí misma, caso en el cual lo que se haría sería postular la existencia de una «cosa en sí» independiente de la conciencia. La concepción aquí sostenida por Hegel no es otra cosa que clásico y puro idealismo filosófico, o, si preferimos decirlo de otra manera, es la trinchera fuerte del idealismo, por la cual se pondera toda objetividad, pero desde un sujeto, en relación con una subjetividad. Al contrario, concebir el objeto como existencia

---

[312] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 39. Vol. 1.

independiente del ser pensado o percibido, es radical materialismo. Para el idealismo lo único que puede existir independientemente es el concepto y a esa esfera es donde pretende remontarse Hegel en la *Fenomenología*.

Desde tal punto de vista, la sustancia no puede ser mera sustancia, sino que tiene que ser también sujeto. Y tiene que serlo porque de hecho ya ha sido como pensamiento evidentemente dado, y no como mero ser posible. Pero, igualmente, para el idealismo debe demostrarse el primado de ese pensamiento, y, en tal sentido, la naturaleza siempre se tendrá que subordinar, y por eso concibe Hegel a la naturaleza como algo derivado y dependiente. Ya de hecho, pues, el objeto está en unidad con la conciencia, o la conciencia ya es de hecho unidad con lo otro, con aquello de lo que es conciencia; ya la conciencia es de hecho conciencia de…, o «intencional» como dirá Husserl posteriormente. En este sentido la conciencia es estado de saber, es ser sabido (*Bewußt-sein*) y es estar en posesión de algún saber; esa es su naturaleza, pero lo es también incluyendo el objeto, que como opuesto a la conciencia es denominado por Hegel la objetividad negativa. La marcha de la conciencia es la resolución de esta oposición.

El objeto es para una conciencia en una relación específica que determina, a su vez, un tipo de experiencia determinada. Esto quiere decir que los objetos, que son necesariamente objetos para la conciencia, lo serán siempre y cuando sean objetos de experiencia. Únicamente de esos objetos es posible tener algún conocimiento, recuerdo, valoración, etc. Por eso dice Hegel que la conciencia no sabe (*weiß*) ni concibe (*begreift*) «...sino lo que hay en su experiencia». La pregunta elemental que haría Hegel a este respecto, como para colocar en aprietos a algún adversario desconfiado de la validez de esta tesis, sería: ¿Qué

existe para usted como algo cierto que no sea al mismo tiempo para usted? Sin embargo, hay que tener presente un problema capital: la experiencia en Hegel no es solo la experiencia directa sino también la experiencia indirecta, así ésta provenga finalmente de una experiencia directa. Y esto se explica fácilmente con el siguiente ejemplo. Hegel puede hablar de Napoleón como experiencia directa y por eso puede expresar: «Hoy he visto a Napoleón montado a caballo; hoy he visto al espíritu absoluto montado a caballo», pero no puede hablar de la eticidad griega como hecho inmediato. Él simplemente conoce el caso de Antígona por lo que dicen los libros y por lo que registra la documentación histórica. Pero esto no quiere decir que lo relativo al emperador sí tenga validez objetiva y que lo atinente a Grecia sea una dudosa extemporaneidad. Nada de eso, porque ambos son acontecimientos reales en el hacer del mismo espíritu, es decir, son experiencias objetivas fundamentadas, y por eso Hegel puede hacer una fenomenología de ambos sucesos.

La sustancia que tiene participación en la esfera experiencial es ya de hecho referida a un sujeto, y por eso es sentida, percibida o, a algún nivel, intelectualizada, es decir, espiritualizada. Pero no es porque la sustancia se haya hecho sujeto, como es el caso de la filosofía de la naturaleza de Schelling, sino porque el sujeto ha devenido sustancia, que es lo que correspone al idealismo fichteano. De ahí que en este párrafo, para recalcar aún más la naturaleza de lo espiritual, hable Hegel de sustancia espiritual, sustancia que no hace alusión solamente al carácter inteligibilizado de ella por parte del sujeto, lo que la podría dejar en suspenso como cosa en sí, sino sustancia como constructo del sujeto, a la manera como se transforma el espacio exterior, se construye una obra de arte o se hace la historia.

En términos generales, podríamos decir que Hegel en este párrafo se esfuerza por determinar las condiciones del ser de la conciencia y del objeto, tanto en su unidad, como en su oposición; condiciones que clarifican la naturaleza del camino fenomenológico como el experienciar la conciencia esta unidad y esta oposición. Sin embargo, como ya se dijo, a este nivel de la oposición no se ha revelado aún, que lo que es ahora oposición no ha sido más que el resultado del propio despliegue del ser espiritual, volviéndose objeto, es decir, contraponiéndose a sí mismo. El convertirse en objeto (*Gegenstand*), como un ser que se contrapone, es el movimiento que ya desde muchos párrafos anteriores nos ha dicho Hegel que es momento necesario al espíritu en su propio despliegue.

En este párrafo Hegel quiere anticiparnos el circuito completo por el cual la *Fenomenología* es preparación o introducción a la ciencia y, al mismo tiempo, explicar cómo se articula con el despliegue real del sistema mismo después del desarrollo lógico, como momento de descenso, en el cual el hombre, después de toda esa preexistencia espiritual del absoluto y de su alienación, es el hombre concreto en unidad con un objeto, que es objeto de su experiencia. En otras palabras, lo que nos indica Hegel es que a este momento de unidad del hombre con el mundo, le ha precedido toda una prehistoria, la del espíritu en sí mismo, y que ha antecedido todo un despliegue del cual no somos conscientes más que yendo más allá de este experienciar inmediato y remontándonos hasta ese momento, que sólo en la filosofía se puede seguir conceptualmente.

En el campo experiencial de la conciencia se traban, entonces, en relación necesaria y contrapuesta, sustancia y sujeto. Pero decir sustancia quiere decir sustancia y

movimiento al mismo tiempo y en su unidad. Hegel habla de que ella y su movimiento es el objeto. No dice que sustancia y movimiento son objeto para la conciencia, lo que daría la posibilidad de una innecesaria dualidad, cuando lo requerido de la sustancia es ser a través de sus transformaciones, y no como si por un lado pudiese darse la realidad de la sustancia y por otro su movimiento, como un añadido circunstancial. La experiencia fenomenológica, como en la introducción a la *Fenomenología* lo va a precisar, es el movimiento dialéctico del objeto y de la conciencia en cuanto brota ante ella un nuevo objeto verdadero. O como lo va a decir en este párrafo: «Y la experiencia es llamada precisamente este movimiento en el que se enajena lo inmediato, lo inexperimentado, es decir lo abstracto, ya sea del ser sensible o de la simplicidad sólo pensada, y retorna luego a sí de esa enajenación». La alienación se debe enteder aquí como la dialéctica que ocurre en la experiencia fenomenológica, por la cual, en el experienciar mismo, que es un proceso de mediación, se transita a lo otro, objeto o sujeto, se enajena el uno en el otro, o se extraña en sí mismo para encontrar y explicitar lo otro, pero, igualmente, como movimiento que supera este extrañamiento para encontrar la verdad de la unidad de uno y de otro. Recordemos que ya antes ha hablado Hegel de alienación (*Entfremdung*) en el sentido fundamental del paso de la idea en sí y para sí a la naturaleza.

El movimiento dialéctico del campo de experiencia, que es a su vez de saber y de la objetividad negativa al saber, está basado en la oposición que dimana de esa relación, relación ésta que es la que suscita las crisis y los desarrollos. Las contradicciones son el motor del despliegue de cada ámbito de experiencia que sucesivamente se irá transformando en nuevos escenarios y personajes, pero en

sucesiva y determinada generación. Estos nuevos sujetos y objetos que brotan de los anteriores, revestidos de otras y más complejas situaciones –por el tipo de contradicción dominante, según cada caso– serán lo que Hegel llama figuras de conciencia (*Gestalten des Bewußtseins*), o sea, estadios del desarrollo fenomenológico.

Valga la pena reiterar que no solamente se mueve la sustancia, sino que también deviene el sujeto y deviene en una función objetiva, en cuanto ese objeto (*Gegenstand*) es un objeto puesto y configurado por el sujeto, es un objeto del su sí mismo (del espíritu). El espíritu se manifiesta en todos estos sus productos, determinados según pensamiento, voluntad y necesidad, como sus productos peculiares en los que es aprehensible la huella del espíritu de la época, de su potencia y limitaciones, de sus esperanzas y desgarramientos. En este sentido, dice Hegel: «Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de devenir otro, o sea *objeto de su mismo* y de superar este ser otro». Esto quiere decir que el mismo espíritu se transforma y se hace creadoramente múltiple y que el objeto no es el otro antagónico de la conciencia, incontaminado y no afectado por la conciencia, sino obra engendrada según los designios y moldeado según los propósitos y formas de ella. El espíritu, pues, como es claro, no permanece inalterable, sino que es sometido a procesos de destrucción-transformación, a nuevas experiencias que generan otros objetos, otros pueblos, nuevas formas de arte, otras experiencias lingüísticas, renovados énfasis, etc.

La experiencia es, por tanto, el proceso por el cual lo simplemente dado, la inmediatez, al atravesar por la acción de la experiencia, se extraña y vuelve a sí. Ya dijimos que extrañarse es hacerse extraño para sí, o volverse otro, alejarse de su ser originario y convertirse en un nuevo ser.

Es el mismo movimiento dialéctico en el que nada permanece intacto, y el objeto y la conciencia devienen otros objetos y figuras de conciencia y, a su vez, retornan bajo nuevas condiciones a viejas figuras de conciencia. Así por ejemplo, la convicción esencial de la certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu* nunca será negada de tal manera que se elimine absolutamente, y, por el contrario, el desarrollo en espiral volverá a ella reincidentemente y, en últimas, se tocará con el saber absoluto. Todo este despliegue será la realidad y verdad de la conciencia y su objeto.

Extrañarse la realidad quiere decir que el mismo sujeto transforma ese mundo. El ser-ahí inmediato no permanece nunca intacto. A este respecto no podemos desechar observaciones importantes, como la que hace Hegel al final de la certeza sensible, en la que compara cierta sabiduría humana y una sabiduría animal, que podríamos llamar sabiduría «de hecho», en términos de que mientras la primera cree lidiar con objetos sin ninguna dinámica y sobre los que no se opera ninguna transformación, la sabiduría animal devora la naturaleza, alterándola de facto. Sin embargo, mucho más pertinente puede ser recordar el importantísimo papel del trabajo en la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología*. Mientras en el caso del amo su deseo conduce a la negación del objeto, es decir, la apetencia es satisfecha y por tanto la satisfacción desaparece como satisfacción, porque saciar el deseo es volver a reproducirlo, o sea, requerir otra vez la satisfacción, por el lado del siervo el trabajo representa otras condiciones muy distintas. Hegel califica al trabajo como: apetencia reprimida (gehemmte *Begierde*) –o sea, deseo no satisfecho porque el producto sirve en propiedad al amo– y como desaparecer retardado o detenido (aufgehaltenes *Verschwinden*) –en cuanto el producto del trabajo adquiere

cierta consistencia y perdurabilidad–; y, además, dice del trabajo que forma (*bildet*). Efectivamente, el productor le imprime al objeto su forma al establecer una relación negativa con una materia prima que transforma y al convertir ese objeto en algo permanente. Esta acción formativa (*formierende* Tun) que realiza el trabajador es un término medio negativo (negative *Mitte*), silogísticamente hablando, que se manifiesta fuera de sí en el resultado del trabajo, en la permanencia que le ha dado al objeto, y en ese objeto independiente tiene dicha autoconciencia servil la intuición (*Anschauung*) de sí misma.

Nos encontramos con una circunstancia similar a la que se da en el caso de la conciencia alienada cuando en la comprensión del objeto exterior se encuentra ella misma revelándose como autoconciencia. Aquí en el objeto formado se ve el propio trabajador, o sea, que adquiere conciencia de sí. Podemos decir que en estas reflexiones Hegel no sólo aprovecha las nociones de materia y forma de Aristóteles para mostrar cómo con su actividad el trabajador moldea una materia y la trans-forma, sino también el concepto de forma de Kant y de Fichte como pensamiento o subjetividad que informa o da forma a las cosas. Estamos no sólo ante el trabajo liberador, porque con éste no sólo el esclavo domina la naturaleza y convierte la naturaleza en hecho histórico[313], sino que estamos ante una de las más profundas y esenciales unidades entre sujeto y objeto tan propias

[313] «El esclavo: su trabajo es destrucción del objeto (como la *Begierde*); lo forma, lo modifica. Transforma la *Natur* en *Welt* (el universo natural en un mundo histórico). Por eso de hecho se libera de la naturaleza». KOJÈVE, Alexander. La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. Traducción de Juan José Sebrelli. Buenos Aires: La Pléyade, 1971. P. 63.

de la filosofía alemana. Recordemos que en Kant es el sujeto quien le determina las leyes a la naturaleza y que para Marx el trabajo es una humanización del mundo[314].

[314] «Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él». MARX, Carlos. Manuscritos: Economía y filosofía -1844. Traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 1974. P. 112.

Párrafo 37

Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. – Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun [,] und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein. Indem sie dies vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Dasein seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Sein ist absolut vermittelt; – es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigentum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die *Logik* oder *spekulative Philosophie*.

La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo *en general. Ella puede ser considerada como el* defecto *de ambos, pero es su alma o lo que los mueve. Por eso algunos antiguos concibieron lo* vacío *como el motor, en cuanto que comprendieron lo moviente incluso como lo* negativo, *pero a éste aun no como el sí mismo. – Si esto negativo aparece pues como desigualdad del yo con el objeto, es de igual manera la desigualdad de la substancia consigo misma. Lo que parece suceder fuera de ella y ser una actividad contra ella es su propio hacer, y ella se muestra ser esencialmente sujeto. Al haber mostrado ella esto perfectamente, el espíritu ha hecho igual su existencia a su esencia; él es objeto de sí como es él y queda superado el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y de la verdad. El ser está absolutamente mediado; –él es contenido substancial que igual e inmediatamente es propiedad del yo, mísmico o el concepto. Con esto concluye la Fenomenología del espíritu. Lo que ella prepara en sí misma es el elemento del saber. En este se despliegan los momentos del espíritu en la* forma de la simplicidad *que sabe a su objeto como a sí misma. Ellos ya no se descomponen con la contraposición del ser y del saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diferenciación es solamente diferenciación del contenido. Su movimiento, que se organiza para el todo en este elemento* [*del saber*], *es la* lógica *o* filosofía especulativa.

La coexistencia necesaria de sujeto y objeto —al mismo tiempo que su unidad dialéctica— ha sido claramente precisada en el párrafo anterior. En éste se destacará la vitalidad de esa oposición en el devenir de la conciencia y se afirmará su tránsito hasta llegar al campo teórico de la

Ciencia de la lógica.

La desigualdad, la diferencia y la contradicción son fuerzas de avanzada, latigazos de empuje a la realidad. En el mundo de la vida, que también es el mundo del concepto, ningún momento es definitivamente sombrío porque la diferencia es interna resistencia a que prevalezca el síndrome de la absoluta homogeneidad, que hoy, en el mundo de la física cuántica, es el de la absoluta muerte. Lo puro, lo absolutamente puro es solo un instante. Ni el ser puro ni la nada pura pueden sobrevivir por más de un instante. Por eso, y ese parece ser el sentido fundamental del comienzo de la *Ciencia de la lógica*, el ser puro directamente se identifica con lo otro, genera desde sí lo otro, deriva inmediatamente en la mediación. La mediación es inmediata. Y es que la vida eterna del ser puro, o de la nada pura, en cualquier eternidad posible, sólo fue un instante. La eterna instantaneidad exigió inmediatamente lo otro, su otro, el eterno y necesario otro.

Mas la desigualdad (*die Ungleichheit*) en el experienciar de la conciencia es la específica desigualdad que se da en la conciencia entre el yo y la sustancia. Literalmente esto quiere decir que el lugar por excelencia donde se establece la diferencia y desde el cual se reconoce la diferencia con respecto al objeto, es la conciencia. De ahí que Hegel no hable a secas de una diferencia entre yo y sustancia, sino de una diferencia entre ambos, pero que tiene lugar (*stattfinden*) en la entidad que puede establecer conscientemente las diferencias, como lo es la conciencia; y esta preeminencia de la conciencia la tiene porque ella es un ente especialísimo, ya que la alumbra una doble luz que ilumina tanto al objeto como a ella misma, pues sabe tanto del objeto como de sí misma. En esta relación aunque el objeto es un necesario objeto, el papel principal

parece estar del lado de la conciencia, hasta elevarse al momento de objetivación de la conciencia pura, cuando se arribe al concepto.
La desigualdad es equivalente a la negación, un concepto que enuncia Hegel con un regocijo que parece serle bastante reconfortante. Y es que la negación, si se está del lado de la vida y de la historia, aunque inmediatamente puede suscitar ciertas resistencias por sus efectos debilitadores y canceladores de realidad –y en tal sentido se puede pensar como un defecto (*Mangel*)–, en un pensamiento de mayor proyección, provoca una fundada esperanza, pues es factor de movimiento, alma (*Seele*) o principio vital. De ahí que sea precisamente en este punto en el que Hegel, y todo el pensamiento dialéctico posterior, se juegue la explicación del sentido y necesidad de la motilidad. Pero, como ya se ha dicho en múltiples ocasiones, este modo de considerar la realidad exige otra lógica. Frente a una lógica de la pura armonía hay que contraponer una alternativa en la que se incluya la significación de la diferencia. El mismo Hölderlin había sostenido que la diferencia es buena. Hegel coincide con este punto de vista y aquí lo asume con la máxima convicción. Igualmente le da crédito a la tesis de muchos pensadores antiguos de que el vacío (*Leere*) es el factor esencial de toda movilidad, así también deba formular la interpretación crítica de que ellos en su elucidación del problema, a pesar del sustantivo aporte, interpretaron el vacío limitadamente al no considerarlo como el sí mismo (*das Selbst*).

Si los antiguos reconocieron el vacío como el motor, pero no concibieron lo negativo como el sí mismo, ¿qué diferencia hay entre un punto de vista y otro, entre el antiguo y el moderno? En el primero, el vacío cumple una seca función de negación, es carencia, o espacio donde no existe algo, donde no está presente lo lleno. Y en cuanto es

ese lugar vacío, tal vacío es condición de posibilidad del movimiento. En el segundo se le otorga a la negación una función positiva o afirmativa, por la cual no es sólo condicion sino causa, que es el sentido específico que Hegel le asigna en este párrafo al si mismo. El sí mismo hay que entenderlo como la más profunda inmanencia, es el mismo yo absoluto en el que existe entrañablemente la fecunda negación que prodiga toda vivacidad, pero que también afirma y mantiene en el ser. Esto no demerita de ninguna manera el lado fecundo de la negación avistado por los antiguos, entre estos los eleatas[315], el grandioso Heráclito y, de modo muy significativo, los atomistas griegos[316].

Pero lo que aparenta ser una dualidad contrapuesta irremediablemente, no es otra cosa que una diferencia

---

[315] Meliso de Samos captó con suma profundidad la relación entre vacío y movimiento, como bien puede comprobarse por lo enunciado en el siguiente fragmento: «Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse.» LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. Introducciones, traducciones y notas por Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto la Croce y Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1979. P. 123. Vol. 2.

[316] «Parménides establecía el ser o lo general abstracto, Heráclito el proceso; es Leucipo quien introduce la determinación del ser para sí. Parménides afirma que la nada carece en absoluto de ser; Heráclito sólo reconoce el devenir, el trueque del ser en la nada en que todo es negado; es Leucipo quien comprende y convierte en determinación absoluta que ambas cosas son simplemente cabe sí: lo positivo, como lo uno que es para sí, lo negativo como vacío.

Así concebido el principio atomístico no ha sido superado, ni puede serlo, sino que permanece para siempre; el ser para sí tiene que presentarse necesariamente en toda filosofía *lógica* como un momento esencial, aunque no como momento último». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P-p. 279-280. Vol. 1.

interior de la sustancia, en la cual habita igualmente la unidad consigo misma. Es decir, la desigualdad es el propio producto de la sustancia como momento suyo, provocada desde sí misma por ella misma, como sujeto o devenir de sí. Esta progresiva reconfiguración de la unidad sustancial, o sea la superación de la escisión entre el sujeto y el objeto, la necesidad de la superación del cuajado dualismo, es lo que se irá dando en el fondo del despliegue fenomenológico, hasta revelar la unidad de ambos, así como se hará patente también la superación de la escisión entre saber y verdad. Al superarse la contraposición en la sustancia misma, lo que se revela es el mismo ámbito de inmanencia, el horizonte de una totalidad única que aglutina todo lo disperso y que es el fundamento de toda existencia: el absoluto como totalidad. Por eso al absoluto ya nada le es exterior, y por eso todo acontecer es un suceder dado desde la única existencia absoluta, que elimina cualquier otra posibilidad o cualquier posibilidad que no sea la que ella misma permite. Por eso dice Hegel: «Lo que parece suceder fuera de ella y ser una actividad contra ella es su propio hacer, y ella se muestra ser esencialmente sujeto».

Superar la escisión o la desigualdad constituye un proceso de unidad cuyo recorrido en la *Fenomenología* cimienta el elemento propio de la *Ciencia de la lógica*, en el cual ya no tiene cabida el antagonismo, porque en ella el elemento en el que existe el saber o el concepto es el único contenido. Esta ciencia será, pues, la ciencia de este saber generado y demostrado fenomenológicamente, cuya realidad es el puro concepto, instancia en la que ya ocurre un despliegue en el elemento de la verdad, porque el pensamiento es la propia forma y el propio contenido.

Recuperarse la sustancia en su interioridad, tarea que realiza el sujeto al subjetivizarse la sustancia, al convertirse la

sustancia en pensamiento, implica dejar de ser una mera existencia y pasar a ser sustancia pensante, sustancia que se piensa a sí misma y piensa a todo atributo y modo de ser de ella. Esto quiere decir que de la sustancia emerge un punto eximio, el sujeto, en el que todo es para él objeto de conceptualización, o sujeto en el que se revela que todo es concepto lógico y que éste es la esencia de toda existencia. Con el descubrimiento de esta identidad, toda realidad queda absorbida y asimilada a la esfera lógica, porque la realidad en su esencia es lógica. Entonces el espíritu no es espíritu de algo exterior, sino espíritu de sí mismo; ya no es un saber de algo que es en sí verdadero, sino que es el saber de sí que es lo verdadero. De ahí que pueda enunciar Hegel: «Al haber mostrado ella [la sustancia] esto perfectamente, el espíritu ha hecho igual su existencia a su esencia; él es objeto de sí como es él y queda superado el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y de la verdad».

Lo anterior significa que para llegar al término del movimiento fenomenológico (de unidad entre saber y verdad, entre sujeto y objeto) hay que transitar toda una serie de etapas intermedias de formación, desde el saber de la certeza sensible, impotente para especificar cualidades y que únicamente puede balbucear un tímido e inespecífico es, hasta la inmediatez del concepto que tiene en sí la potencia infinita de todas las mediaciones. Al llegar a este punto dice Hegel que termina la *Fenomenología del Espíritu* porque con ésta lo que se ha hecho es preparar (*bereiten*) el saber (*Wissen*), saber que a este nivel hay que comprenderlo como saber puro, que es él mismo el saber de sí, el puro concepto en su soledad, sin mundo, despersonalizado y sin rostro humano. Este elemento es el pensamiento, en la más pura simplicidad (*Einfachheit*), sin otras determinaciones que las

inherentes a sí mismo en una fluidez que emana de sí. En esta esfera no existe el dualismo de lo fenomenológico, de un saber contrapuesto a un objeto, enfrentado a otro, como cuando por ejemplo, un individuo o una comunidad piensa en la esencia del agua, sino que es una esfera de existencia y de pensamiento en la que el pensamiento no tiene ante sí otra «cosa» que el pensamiento mismo, y todo lo diverso está engendrado en la dinámica ebullente de sí mismo, que es la absoluta subjetividad. A esta «irrealidad», Dios o el yo absoluto, ese reino absolutamente espiritual, se alza la evolución fenomenológica que ha dejado tras de sí toda sensibilidad y mundanidad, toda cáscara antropologizante, para situarse en este reino del principio absoluto. Este es el elemento que permitirá fundamentar la *Ciencia de la lógica* o Filosofía especulativa.

En la palabra especulativa enunciada por Hegel en este párrafo se confunden dos significados: el hegeliano, de unidad de opuestos, de pensamiento referido al infinito y a lo absoluto, y, el ordinario, de pensamiento sin referente real. Los dos, sobre todo el segundo no se sabe si pese a Hegel, están contenidos en esta estratosfera idealista, en la que el fundador del idealismo dialéctico no hace más que emular a Fichte quien ha colocado el yo como fundamento absoluto. Las contradicciones con Schelling han suscitado un acercamiento con el idealismo subjetivo de Fichte, así Hegel siga persistiendo en una insalvable distancia en lo tocante a la separación entre lo finito y lo infinito en la que Fichte se mantiene.

Lo que ha hecho Hegel con la presentación de este párrafo, entre varios propósitos, tiene como fin contestarle a Novalis su sugerente pregunta: «¿Hasta qué punto el concepto es cosa - objeto de una ciencia en particular - hasta

qué punto tiene derechos científicos?»[317]; ante la cual Hegel simplemente le advertiría algo como esto: «Yo he identificado el problema y puedo asegurarle que el concepto tiene todos los derechos científicos posibles; además, mi propósito es restituírselos cabalmente, proyecto a cuya realización me entregaré próximamente». Asimismo implícitamente le dice al romántico que su interesante aseveración: «La filosofía superior trata del *matrimonio de naturaleza y espíritu*»[318], se ha quedado corta, porque en ella, así como literalmente está formulada, no tiene cabida la exigencia de la más nueva revolución lógica. Para Hegel no se trata solo de descifrar racionalmente tal importante «matrimonio», sino de resolver el misterio íntegro de la Santísima Trinidad que incluye explicitar igualmente el momento del *Logos*.

---

[317] NOVALIS. La Enciclopedia. 275 (IV).

[318] Ibid. 163 (IV).

Párrafo 38

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die *Erscheinung* desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des *Wahren*, das in der *Gestalt* des *Wahren* ist, bloß negativ zu sein, und man könnte mit dem Negativen als dem *Falschen* verschont bleiben wollen und verlangen [,] ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? – Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als *Falschem* überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dies wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Ya que aquel sistema de la experiencia del espíritu solamente se ocupa de la manifestación *del mismo, entonces el proceso de él hacia la ciencia de lo* verdadero, *que existe en la* figura *de lo* verdadero, *parece ser meramente negativo, y uno podría querer quedar dispensado de lo negativo como lo falso, y exigir sin más ser llevado a la verdad; ¿para qué ocuparse de lo falso? –De lo que ya se trataba antes, de que debería empezarse inmediatamente con la ciencia, aquí hay que responderlo según el aspecto de qué índole tiene en general con lo negativo como* falso. *Las representaciones de ello obstaculizan particularmente el acceso a la verdad. Esto dará ocasión de hablar sobre el conocimiento matemático que el saber no filosófico considera como el ideal, y que la filosofía debería esforzarse por alcanzarlo, pero hasta ahora lo ha hecho en vano.*

Pero precisar Hegel que el sistema de la experiencia del espíritu, es decir, la *Fenomenología* tiene que ver solamente con el fenómeno de éste, o sea, con su manifestación (*Erscheinung*), provoca inmediatas preocupaciones y dudas, porque en el fondo se está apuntalando una rara noción de realidad y de verdad, o de camino hacia la verdad. Y estas inmediatas inquietudes tienen su fundamento, porque hablar de manifestación del espíritu invita a pensar que de lo que se ha tratado en dicho libro no se refiere al espíritu verdadero, sino únicamente a su manifestación que no sería equivalente a lo que él esencialmente es. Sobraría, entonces, toda esta inoficiosa propedéutica y, por el contrario, la labor filosófica sensata debería mejor orientarse a la exposición de lo verdadero como tal, según lo que ya se ha afirmado en los párrafos 5 y 6 en consonancia con lo que debe ser la filosofía, o mejor la ciencia, como sistema de la verdad, alejada de cualquier implicación o compromiso con lo falso. Además, cabría una inevitable pregunta: si la *Fenomenología*, como reza su mismo nombre, sólo se ocupa de la manifestación del espíritu, ¿cuál es, por tanto, el verdadero espíritu y cuál es el verdadero ser real?

Para tratar de resolver las anteriores interrogantes hay que realizar algunas precisiones. Primeramente, observemos que en este párrafo está expresado el concepto manifestación (*Erscheinung*) el cual, como sabemos, establece la relación dialéctica con la esencia (*Wesen*), conceptos que en su significación aproximadamente equivaldrían al fenómeno y el noúmeno kantianos. Empero destaquemos que Hegel los implica de otra manera, pues mientras Kant diferencia radicalmente estas dos entidades, Hegel las involucra implicándolas profundamente, pues para este filósofo la esencia de la esencia es manifestarse, y la

manifestación es manifestación de la esencia, concepción por la cual hay que otorgarle a la palabra manifestación (*Erscheinung*) una mayor dignidad, porque está inspirada en la representación cristiana de la revelación (*Offenbarung*), como manifestación o comunicación de Dios, idea que subyace al mismo título de su libro *Fenomenología del espíritu*. Y que Dios se manifieste es algo que a Dios, según Hegel, no le cuesta ninguna dificultad. Con esto nos quiere decir, por tanto, que tal fenomenalización del espíritu es necesaria tanto como su comprensión y exposición, y que de alguna manera ahí también se halla lo infinito, pero que también hay otra instancia espiritual-teológica a la que que hay que arribar y exponer, y es la que corresponde a la segunda parte de su sistema en la que se presenta lo verdadero en la figura de lo verdadero, o sea, la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, componentes en los que la filosofía sí esta instalada en su elemento propio que es el concepto, esfera en la que no se tiene que realizar el ascenso catártico que se hace en la *Fenomenología de espíritu* a través de las distintas figuras incompletas o imperfectas de la conciencia en su penoso aprendizaje, empezando por objetos como un árbol o la sal de cocina, entes indudablemente finitos, que no son el objeto absoluto propio de la filosofía.

Esto significa, pues, según este empecinamiento teológico, que la nueva noción de lo verdaderamente real en Hegel está referida no a cualquier cosa que sea, como puede ser una hoja de papel, sino a lo que es por sí mismo, a lo incondicionado mismo; incondicionado (*unbedingt*) que como sabemos, por la rica etimología de esta palabra y por el fundamento filosófico aportado por Schelling al respecto, implica que lo verdadero deba desbordar toda coseidad

o no ser cosa (*Ding*)[319]. Y aquí cabe entonces la pregunta: ¿Este mundo y su experiencia humana son lo verdadero y absoluto, o son lo fenoménico y derivado? Hegel plantea un idealismo que podríamos llamar teologismo antecedente, ya que para él ni mundo ni historia humana tienen subsistencia propia, sino que son una especie de teofanía, como ontologización fenomenológica de la más primitiva y originaria esencia divina: del *Logos* fundante. O insistiendo en otro importantísimo aspecto del idealismo hegeliano: toda verdadera filosofía es idealismo en cuanto propenda por la aprehensión de lo infinito e incondicionado[320].

Como la filosofía en su máxima aspiración de verdad tiene que dar cuenta de lo absoluto, y como lo absoluto lo es en su integridad como realidad total, también es claro que esta ciencia tiene que explicar las instancias constitutivas de esa totalidad, según su propia génesis configuradora. Así, pues, hay que mantener viva la pregunta por el origen, por la fuente generatriz de la que dimana todo lo posterior, que por serlo es subordinado, no como negación

---

[319] «Se llama incondicionado lo que nunca puede llegar a ser objeto (*Ding*), cosa (*Sache*). El primer problema de la filosofía, por tanto, puede formularse también así: encontrar algo que nunca puede ser pensado como cosa. Mas sólo el *Yo* es así, y a la inversa, el Yo es lo no-objetivo en sí». SCHELLING. Sistema del idealismo trascendental. P-p. 176-177.

[320] «La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado. La filosofía es [idealismo] tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno». HEGEL. Ciencia de la lógica. P-p. 197-198. Vol. 1.

de una evidente existencia que hace parte del absoluto mismo, sino porque ésta no puede ser el fundamento mismo. La filosofía tiene que ir al fundamento (*zu Grunde gehen*), y por eso, sin perder de vista el horizonte de la totalidad en la que se reparte la vida de lo absoluto, tiene que hacer el acto del supremo reconocimiento y valoración, para aprehender lo único que puede acreditar un O*ntos* supremo de carácter incondicionado y, por ende, de total potencialidad condicionante. Este O*ntos* en sí mismo y exclusivamente no lo encuentra Hegel ni en la naturaleza ni en el hombre, ya que en tal caso estas entidades serían lo absoluto en sí. Mucho menos, obviamente, la naturaleza que el hombre, puesto que aquella es inferior a cualquier capricho o accidentalidad producido en la esfera espiritual. En estas dos ontologías se manifiesta lo absoluto, lo encarnan, pero ninguna de las dos ni juntas (como es el caso del materialismo dialéctico) ni separadamente, son su equivalente. Atribuirle a la naturaleza o al hombre el carácter de lo incondicionado degradaría la ontología de lo absoluto, según el idealismo. Así, retrotraer toda posibilidad de fundamentación a la naturaleza es para Hegel avalar la idea de los pueblos primitivos que han venerado como lo más elevado las cosas naturales. De la misma manera elevar al máximo pedestal al hombre sería reeditar las tentaciones de los griegos, por ejemplo, con sus dioses homéricos, dioses que son hombres potenciados, pero hombres con sus pasiones, extravagancias y debilidades. Debe pensar lo absoluto de otra manera, y esta idea le es insinuada, por algunos pensadores como Anaxágoras, Platón y Aristóteles, pero sobre todo validada por el cristianismo y la filosofía asociada a esta religión, que conciben a Dios como espíritu, como sujeto, Dios del cual es indescartable la figura del padre. De ninguna manera aceptaría Hegel que fuera la naturaleza,

en última instancia, la que engendrara el pensamiento, o que la naturaleza o el hombre fueran la *causa sui*. Las similitudes teóricas que mantuvo Hegel con Schelling no borraron las distancias entre uno y otro, y, más bien, con el tiempo, se fue poniendo en evidencia la naturaleza radical de las diferencias, sobre todo una inconciliable, como lo es la cuestión de si en el trasfondo de la identidad entre el pensamiento y la naturaleza, como fundamento de esta dualidad, está el pensamiento o la naturaleza. Schelling piensa que es la naturaleza; Hegel, que es el pensamiento[321].

Hechas estas precisiones sobre el carácter fenoménico de la *Fenomenología*, advierte, entonces, Hegel que tal camino de ascenso, como elevación de la conciencia hasta el saber absoluto, como ser para sí de lo en-sí absoluto, parece encerrar un componente meramente negativo, porque es una conciencia que niega verdades y criterios de verdad a cada paso, negación que es la que facilita e impulsa el ascenso. Además, considerado tal ámbito restrictivo de la *Fenomenología*, salta a la vista la preocupación ya advertida: ¿Para qué desarrollar «entretenimientos» teóricos, como los correspondientes a esta exposición si no se ocupa directamente de la esencia absoluta? ¿Por qué no se hunde el filósofo directamente en el reino de lo verdadero? La

---

[321] El asunto es sutilísimo, pero definitivo: «Mas el choque final era, sin embargo, inevitable porque en filosofía todo depende de una cuestión de sentido. Schelling, por lo menos en estos años de camaradería con Hegel se convenció de que en última instancia la unidad de la naturaleza y el espíritu tenía que ser concebida en términos de una filosofía universal de la naturaleza y no en los de una filosofía universal del espíritu. Pero ésta había sido, en efecto, la convicción de Hegel. Este era "el ideal de su juventud"». KRONER. El desarrollo filosófico de Hegel. P. 50.

inquietud a este respecto desliza una soterrada sospecha, recelosa de que tal preparación-peregrinaje, que es el sistema[322] de la *Fenomenología*, convenga a las necesidades de una rigurosa fundamentación filosófica. Por tanto, si fuese manifiesta su inutilidad, la *Fenomenología* se convertiría de hecho en una incómoda y engorrosa mediación, antes de poder entregarse la filosofía a «... lo verdadero que existe en la figura de lo verdadero... » (*zur Wahren, das in der Gestalt* des *Wahren* ist...).

De que Hegel se encargue de producir tal obra ya hemos dado algunas razones, entre ellas dos que son definitivas: demostrar la génesis de la ciencia filosófica e instalarla en su elemento que es el concepto. Pero Hegel tiene otra justificación para escribir la *Fenomenología*, una razón que es la que explicita en este párrafo. Digamos, pues, que tal solapada recriminación que invalidaría la *Fenomenología* está amparada, según Hegel, en una indebida comprensión de lo verdadero y de lo falso, que entorpece la aprehensión misma de la verdad. Es decir, el conocimiento de lo verdadero no es un puro acto espontáneo de saber, sino que está asociado y determinado por la concepción misma que se tenga de la verdad, como si los umbrales posibles de verdad fueran alcanzados según el horizonte definido por la interpretación que de la verdad se tenga. Dicha concepción puede ser, pues, tanto una fuerza dinamizadora como una potencia regresiva y limitante. De ahí que enuncie Hegel: «Las representaciones de ello obstaculizan particularmente el acceso a la verdad». Esto significa que para Hegel la entrada en el reino de la verdad no es una vía expedita,

---

322 Hegel habla del sistema de experiencia del espíritu, es decir, se refiere a la *Fenomenología* como primera parte del sistema

sino un camino plagado de interferentes que estorban el itinerario; obstáculos entre los cuales se encuentra, particularmente, la visión que sobre la verdad se tenga.

Diciéndolo de otra manera, la entrada en la lógica dialéctica es posible siempre y cuando primero se tenga presente y se sea consciente de la lógica verdadera de la verdad, que ajuste cuentas con lógicas dogmáticas de la verdad. La estructura de la *Fenomenología* es formalmente ese armazón de la nueva lógica, puesto en ejecución práctica en el examen de las experiencias de conciencia. A este punto le dan algunos comentaristas, con sobrada razón, una gran importancia, ya que en el fondo de todo esfuerzo sistemático y de comprensión metodológica, hay en la filosofía de Hegel un punto que actúa como soberana autoconciencia, cual es una genuina comprensión de lo verdadero y de lo falso, y el claro entendimiento de su profunda articulación.

La *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* tienen, entonces, su peculiar y necesaria relación, así muchos puedan pretender que cabe soslayar la primera para directamente poder el pensamiento instalarse en la pureza de sí mismo. Sin embargo, la manifestación no la puede eludir el espíritu, porque es de su propia esencia el mostrarse, ya que este mostrarse no le cuesta nada, ni le hace perder nada[323].

---

[323] Y este argumento puede parecer simplista, sin embargo, es el mismo Hegel quien lo enuncia. «Cuando se toma en serio el nombre de Dios, entonces, ya según Platón y Aristóteles, Dios no es algo tan envidioso como para que no se comunique. En los atenienses estaba establecida la pena de muerte para quien no permitiera a otro encender su lámpara de la suya, puesto que él no perdía nada con eso. Asimismo, Dios no pierde nada cuando El se comunica.» HEGEL. Lecciones sobre filosofía de la religión. P. 263. Vol. 1.

Pero este fenomenalizarse no puede comprenderse como el lado falso del espíritu puro que describe la *Ciencia de la lógica*, la cual contendría la figura verdadera. No, es necesario pensar la relación entre lo verdadero y lo falso según otra lógica que supere la visión de estas determinaciones como mecánico antagonismo y automática exclusión. Es decir, Hegel simplemente nos advertirá en este párrafo de la explicitación que vendrá en el siguiente, como examen dialéctico de la verdadera relación que debe existir entre lo verdadero y lo falso, concepción que en gran medida encierra el secreto de la estructura de la *Fenomenología*.

Y la distancia de Hegel frente a la matemática ya también se insinúa desde aquí, pues a pesar de ser tenida esta ciencia por muchos filósofos como el paradigma de máxima coherencia y de rigurosa derivación, la matemática de su tiempo no puede aportar el verdadero método a la filosofía; es decir, el absoluto y sus manifestaciones espirituales, lo mismo que la descripción de éstas no pueden comprenderse cabalmente, sino a partir de una lógica de la historicidad, la cual no ofrece, precisamente, el modelo matemático. Esto es lo que, en esencia, parece desprenderse de las observaciones que más adelante hará Hegel en lo que respecta a la naturaleza del conocimiento matemático.

Párrafo 39

Das *Wahre* und *Falsche* gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigne Wesen gelten, deren eines drüben, das andre hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann[324]. Noch *gibt* es ein Falsches, so wenig es ein Böses gibt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen *Subjekte* gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur *Allgemeine*, haben aber doch eigne Wesenheit gegen einander. – Das Falsche, denn nur von ihm ist hier die Rede, wäre das Andre, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein *einfaches* Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliches Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst

[324] Lessing, Nathan III, 6: als ob die Wahrheit Münze wäre! usw.

im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das *Falsche* ein Moment oder gar einen Bestandteil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falschen etwas Wahres sei, – in diesem Ausdrucke gelten beide, wie Öl und Wasser, die unmischbar nur äußerlich verbunden sind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des *vollkommenen Andersseins* zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr Anderssein aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der *Einheit* des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens usf. das Ungeschickte hat, daß Objekt und Subjekt usf. das bedeuten, was *sie außer ihrer Einheit* sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt, eben so ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit.

Lo verdadero *y lo* falso *pertenecen a los pensamientos determinados que como algo inmóvil valen por esencias propias, de las cuales, el uno por una parte y el otro por la otra, se aislan y se mantienen sin comunidad con lo otro. Por el contrario, se debe aseverar que la verdad no es como una moneda acuñada que se puede entregar ya hecha y así se puede guardar*[325]*. No* hay *lo falso, tan poco como lo malo. Lo malo y lo falso no son por cierto tan malignos como el diablo pues, como éste, a ellos hasta los convirtieron en un* sujeto *particular; como falso y malo ellos son sólo* universales*, mas sin embargo tienen esencia propia entre ellos. –Lo falso, pues únicamente de él se habla aquí, sería lo otro, lo negativo de la substancia que*

[325] Lessing, Nathan III, 6: como si la verdad fuera moneda! Etcétera.

> *es lo verdadero como contenido del saber. Pero la substancia es en sí misma esencialmente lo negativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido, en parte como un diferenciar* simple, *esto es como sí-mismo y saber en general. Ciertamente se puede saber falsamente. Algo se sabe falsamente significa que el saber está en desigualdad con su substancia. Pero precisamente esta desigualdad es el diferenciar en general, es el momento esencial. De esa diferenciación deviene pues su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero ella no es verdad así como si la desigualdad hubiera sido desechada, como la escoria del metal puro, ni siquiera así como se omite la herramienta del recipiente terminado, sino que la desigualdad es como lo negativo, como se da todavía inmediatamente el sí mismo en lo verdadero en cuanto tal. Mas por eso no se puede decir que lo* falso *conforma un momento o hasta un componente de lo verdadero. Que en todo lo falso hay algo verdadero, –en esta expresión valen ambos, como aceite y agua, que no mezclables están unidos sólo exteriormente. Precisamente en razón del significado de designar el momento del* completo ser-otro, *ya no se saben usar pues sus expresiones, en donde se supera su ser-otro. Así como la expresión de la* unidad *de sujeto y objeto, de finito e infinito, de ser y pensar, etc. tienen el infortunio de que objeto y sujeto etc. significan lo que* ellos *son* fuera de su unidad, *y por lo tanto no se denotan como lo que afirma su expresión, igualmente lo falso no es ya como falso un momento de la verdad.*

El propósito de verdad de la filosofía, como lo hemos dicho tantas veces, exige que este saber se salga de los rígidos esquemas de la lógica formal y que el pensamiento se deslice hacia lo paradójico y fluyente, es decir, que rija una concepción abierta a la contradicción y que pretenda

superarla, como es precisamente el caso presente en lo relativo a la verdadera naturaleza de lo verdadero y lo falso que es el tema crucial de este párrafo.

Hegel realiza una revisión de la concepción de lo verdadero y de lo falso del más acentuado arraigo y aferrada aceptación, o sea, de un punto de vista no dialéctico sobre aquellas determinaciones. ¿Cómo se puede caracterizar ese punto de vista? El pensamiento «normal» asume lo verdadero y lo falso como secas y escuetas determinaciones, como entidades fijas e inmóviles. Lo verdadero y lo falso corresponden a nociones que encierran definitivamente un carácter u otro, como si fuesen concentrados o esencias de verdad o falsedad. A aquella noción corresponde no solamente el criterio de que lo verdadero y lo falso son esencias separadas, sin unidad o sin comunidad (*ohne Gemeinschaft*, dice Hegel), sino que también encierra la predisposición a sustantivar lo falso, así como se personifica lo malo en la figura del diablo. Es decir, se tiende a «endiablar» lo falso, una fatalidad para cualquier conciencia crítica, pues es frecuente que el ciego dogmatismo de lo verdadero se torne en Tribunal de la Inquisición, se apoye en el potro y, finalmente, resuelva el «debate» con la hoguera o con la guillotina.

Pero para Hegel la falsedad de esta manera entendida no existe, ni para él es debido representarla como un ser particular con contornos definidos –así como cuando se moldea una estatuilla a la que se dan ciertas características para presentar al vivo lo bueno o lo malo–, configurándola de tal manera con símbolos y asociaciones que la caractericen en sus notas peculiares, de igual modo que se personifica al diablo como un sujeto de horrible aspecto, que vomita fuego por la boca, dotado de cola, acompañado de un tridente, etc. Desde este punto de vista, lo verdadero y

lo falso, se piensa cada uno como una entidad seca, definitivamente acuñada, a la manera de una moneda delimitada en sus contornos y simplemente transferible como valor neto para cualquier transacción comercial[326].

Además hay que agregar que, para Hegel, «desendiablar» la historia tiene un sentido racional, pues no pocos monstruosos crímenes y abominables aberraciones se han producido a partir de asociaciones con este personaje, «príncipe del mal y «príncipe del mundo», convertido por una larga tradición en «sujeto» auténtico[327]. Y concomitante con este «desendiablamiento» general, también tiene sentido «desendiablar» lo falso, porque asimismo la intransigente ortodoxia lo ha convertido en blanco de su funesta furia. Para Hegel, entonces, hay que ser más

---

[326] «[Dice Natán a solas] ¡Ejem, ejem! – ¡Curioso! – ¿En qué estoy metido? – ¿Qué quiere el Sultán, qué quiere? – Vengo preparado para una cuestión de dinero y resulta que quiere – verdad. ¡Verdad! Y la quiere tal –tan contante y sonante, tan reluciente– ¡como si la verdad fuera una moneda! – Por supuesto, ¡si fuera una de esas monedas antiguas que se sopesaba a mano! –¡Aún! Pero una de esas nuevas monedas hechas por mera acuñación, que sólo sirven para pagar en mostrador; una moneda así no es la verdad ¡seguro que no! ¿De otro modo que la verdad se embolsaría en la cabeza igual que el dinero en la bolsa?». LESSING, Gotthold, Ephraim. Natán el sabio. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. Barcelona: ANTHROPOS, 2008. Acto tercero, escena sexta, 350.

[327] «No obstante, no debe deducirse de ello que Samuel, Satán, el Diablo… sea sólo un personaje literario. Lo imaginario también existe, y de una manera tan singular y poderosa que con frecuencia las criaturas de sus viveros o panteones acumulan milenios de sucesivas metamorfosis, así como millones de muertos propios y ajenos, en guerras religiosas, persecuciones, sacrificios y martirios a manera de pruebas de su realidad». PIETERS, Simon. DIABOLUS. Traducción de Carlos Torres Moll. Barcelona: Ediciones Minotauro, 2006. P-p. 14-15.

condescendiente con lo falso y entenderlo de una más equilibrada manera, porque el señalamiento con tal calificativo puede llegar hasta sus propias vecindades y poner en riesgo su pellejo. Hegel, pues, por una serie de motivos, entre ellos de estricta lógica, relaciona lo verdadero y lo falso de otra manera, los fluidifica, pues ambos tienen su esencia como universales, pero en sus nexos recíprocos.

Lo falso y lo malo tienen una naturaleza universal, y aunque no se pueden entender como sujetos particulares, como aborrecibles diablos, sí tienen una esencia propia, pero, en la recíproca conexión, la una con respecto a la determinación opuesta. Es decir, así como ocurre con todos los contrarios en general, la esencia de lo verdadero se da en la comunidad de lo verdadero y de lo falso, no en su separación, de la misma manera que el ser y la nada no existen independientes e indefinidamente de un modo puro, sino en la corriente del devenir. Esto quiere decir que Hegel en este párrafo da las bases fundamentales de lo que sería una visión dialéctica de la verdad y la falsedad —a la cual ya Novalis se acerca bastante[328] y que no es ajena a la tradición filosófica[329]—, como alternativa de la posición dogmática. ¿Cómo caracterizar aquella concepción que correspondería al punto de vista correcto? Se puede decir

[328] «Para la verdad, toda ilusión es tan esencial como el cuerpo para el alma. - El error es el instrumento necesario de la verdad. - A partir del error llego a la verdad - utilización completa del error - posesión completa de la verdad». NOVALIS. La Enciclopedia. 208 (IV).

[329] «El pensamiento indicado un poco oscuramente por varias expresiones socráticas en los diálogos platónicos –que el error no es un simple accidente de un intelecto inexperto, sino una etapa o un rasgo o un momento necesarios de la expresión de la verdad tal como es en sí misma– este pensamiento es el mismo que los idealistas del período que

que si se toma, como tradicionalmente se hace, el contenido de la sustancia como lo verdadero, lo falso sería el saber no concordante con ese contenido. Por ejemplo, que una cosa determinada tenga realmente x, w, z cualidades y que el saber le atribuya no éstas, sino otras que sean, por ejemplo, a, b, c. Se presentaría en este caso una desigualdad entre el saber y lo verdadero. Este es el asunto más o menos claro trajinado a lo largo de la historia de la filosofía al presentar la verdad y la falsedad como adecuación e inadecuación, respectivamente, entre el saber y el objeto; es la tradicionalmente llamada *adequatio mentis et rei*. Sin embargo, para Hegel el asunto no es tan taxativo y simple, como si siempre y necesariamente se pudiesen establecer correlatos puntuales aseverativos o negativos entre el conocimiento y la realidad, a la manera como una muy afamada consideración lógica estipula lo determinante de la verdad, con un sí o un no secos y rotundos. Popper en este tiempo, en sus «refutaciones» de Hegel dirá que las proposiciones, «el sol brilla ahora» y «el sol no brilla ahora», no pueden ser verdaderas a la vez, y, que de serlo, de ello se desprendería la validez de una tercera cualquiera como, por ejemplo, «César es un traidor».

Hegel piensa con otra lógica, una lógica de la igualdad y de la desigualdad al mismo tiempo, por la cual la verdad no solamente tiene que tener las características asignadas por Kant de la universalidad y la necesidad referidas al concepto, sino que es también una realización universal

---

estudiamos [Fichte, Schelling, Hegel] no simplemente admitieron, sino que acentuaron conscientemente, desarrollándolo en nuevas formas. En realidad, sin los diálogos platónicos este método dialéctico nunca habría existido». ROYCE. El idealismo moderno. P. 101.

del espíritu, y como tal una constitución ante todo histórica, así por ser verdad le convenga también necesariamente el aspecto de la permanencia. Esto para una lógica de la no contradicción sería simplemente un desatino teórico o el mayor absurdo lógico. Sin embargo, como ya se ha insistido en este trabajo, la lógica hegeliana es la explicación no de la casual, sino universal presencia de lo paradójico.

Ciertamente la verdad es adecuación, pero éste es sólo un aspecto, ya que a esa adecuación le corresponde también necesariamente la inadecuación. Y esta relación tiene que ser tenida en cuenta en la aprehensión de la verdad, porque la existencia exclusiva de la adecuación conduciría a agotar totalmente las determinaciones, y por ende a que sea negada cualquier posibilidad de avance en el conocimiento. De ahí que, cuando se deja espacio abierto al desarrollo, haya una especie de perspectiva de lo aún por realizar, de un vacío aún por llenar, de interrogantes aún por resolver. Esta incompletud es el aspecto motriz por el cual progresa el conocer. Mediante una fórmula sencilla se puede decir que el conocimiento avanza porque existe carencia de conocimiento, que correspondería a lo falso, a lo otro de sí que es la verdad; y que este lado negativo es el que permite el progreso epistemológico. Pero, para Hegel, la cuestión, a este respecto del avance del conocimiento, no se debe solamente a que el mismo conocimiento contenga tal posibilidad de ir más allá como conciencia incompleta, sino también en tanto existe una ontología en proceso de desarrollo, por la cual, la verdad se va haciendo al mismo tiempo más completa, pero sin dejar de ser incompleta, de tal manera que en esa relación entre lo real y lo racional sus ritmos de crecimiento muestran a cada paso aspectos de identidad, pero también de separación que superados permiten mejorar los índices de adecuación. Desde esta concepción es que Hegel interpreta

la verdad de la historia y de la misma filosofía. En general, se puede afirmar que tal unidad entre lo verdadero y lo falso acompaña a toda conciencia que se forma, o sea, a todo lo que tenga la naturaleza de ser conciencia de.

La diferencia y la desigualdad no son sólo de la sustancia en sí misma, sino también del saber en su recíproca relación con aquella. En una y otro, y en su necesaria comunidad, la igualdad lograda es una unidad parcial y relativa, así esté, como lo está desde el comienzo, perteneciendo al raudal de verdad absoluta y sea en sí misma verdad absoluta. La igualdad que se toma como verdad es una igualdad devenida, y no una igualdad puntual; por eso habla Hegel de *gewordene Gleichheit*, como una unidad constituida en el flujo del devenir. De ahí los ejemplos precautorios de Hegel con los que pretende evitar confusiones a este respecto. La verdad, como la igualdad lograda, no puede entenderse mediante el símil en el que se separa el metal puro de la escoria –como al parecer entendía la verdad F. Schlegel[330]–, ni a través de aquel en que el instrumento de trabajo es dejado de lado, una vez se ha dado cabal culminación al objeto que se produce. En ambos casos se excluiría la desigualdad de una manera definitiva, lo que daría la impresión de que en ese momento de absoluta eliminación se liberaría la verdad de todos sus aspectos contaminantes, permitiendo así, captarla en toda su pureza y definitivamente. Pero con la verdad no ocurre eso, sino que, como advierte Hegel «la desigualdad es como lo negativo, como se da todavía inmediatamente el sí mismo en lo verdadero en cuanto tal...».

---

[330] «4.- Toda la escoria de Leibniz se la ha apropiado Kant; el oro, sin embargo, lo ha dejado». SCHLEGEL. F. Fragmentos, primera parte, 1797-1801. EN: Obras selectas. P. 152. Vol. 1.

De manera inmediata quiere decir que lo negativo está en lo positivo, y que estos componentes no son dos segmentos separados y externos entre sí. La verdad, en tanto comporta el elemento de lo negativo, no es únicamente verdad devenida sino también verdad deviniente e insuficiente. Y existe lo negativo como existe el sí mismo –como negación que afirma– en lo verdadero, y que mediante un acto soberano y de sublime iluminación cae en la cuenta de que se ha equivocado o de que ha sido unilateral y de que, por tanto debe rectificar. Esta crucial experiencia en el aprender humano en el que no se ha podido evitar el error ni esquivar la consideración equivocada de las cosas es lo que está presente en la *Fenomenología de espíritu* y es lo central de la experiencia de la figura de la percepción.

Mas Hegel amplia el sentido de su posición con el siguiente enunciado que, inicialmente, puede parecer contradictorio con lo anteriormente aseverado. Dice él: «Mas por eso no se puede decir que lo *falso* conforma un momento o hasta un componente de lo verdadero». ¿Qué quiere decir Hegel con esta expresión? ¿Acaso unas líneas más atrás no nos ha dicho que la desigualdad no es abandonada por la verdad y que coexiste inmediatamente con ésta? El asunto es bastante sutil y, hasta cierto punto, desconcertante; mas si se examina el problema con detenimiento parece estar en la línea teórica de Hegel y, por consiguiente, no obedece a incoherencias de contenido. La respuesta creo que debe ser ésta. En los dos ejemplos dados por Hegel es claro que para él el verdadero sentido de verdad implica que a ésta corresponde igualmente la negación, mas no que lo falso sea parte suya o componente. Esto quiere decir que para Hegel lo falso no es parte, en cuanto que sea momento en unidad con lo verdadero; pero aquí unidad quiere decir unidad exterior, o sea, como si esa unidad tuviese dos lados, uno de verdad y

otro de falsedad, lo que conduciría a interpretar los contrarios, no en su propia comunidad interior e inmanente, sino como juntura mecánica, de disposición de partes puramente yuxtapuestas, como el agua y el aceite, en la cual tales partes son lo inmezclable (*unmischbar*) y lo asociado sólo exteriormente (*äuberlich*). Este carácter de exterioridad de la relación es lo que, esencialmente, critica Hegel de la visión dogmática en la que la negatividad no pertenece a la intimidad del todo, pues se excluye del sí mismo de lo absoluto el sí mismo de lo negativo. Según esto, para Hegel ya ha llegado la hora de superar las posiciones que creen que el movimiento es inyectado desde afuera, que la realidad es recargada con potencias que no le corresponden esencialmente. No, por el contrario, sobran las evidencias de que la sustancia misma es negación y despliegue, y por eso es al mismo tiempo carencia y no verdad, porque la verdad se configura al compás de su constitución ontológica. Lo otro de algo no es algo accesorio, ya que el ser otro superado es el sí mismo en su dinámica autógena y determinada.

De igual manera, hay que considerar los inconvenientes de pensar los opuestos en una unidad exterior, como si pudiesen tener una ontología autónoma, y no una constitución correlativa e interfundamentada. Así, por ejemplo, se puede decir que es una real ingenuidad concebir la constitución física y la configuración del pensamiento del hombre, como si se hubiesen conformado de una manera propia, y no en una relación con el mundo, con el otro y con la historia; o independiente del clima, del marco espiritual dominante, del grado de dominio de la naturaleza, del trabajo, etc. De ahí que advierta Hegel: «Así como la expresión de la unidad de sujeto y objeto, de finito e infinito, de ser y pensar, etc. tienen el infortunio de que objeto y sujeto etc. significan lo que *ellos* son *fuera de su*

unidad…». ¿Qué pretende decir con esto? Que saber solamente del objeto es unilateral y, por tanto, falso, y que lo mismo que ocurre cuando se toma el sujeto aisladamente; parcialidades, que se superan progresivamente, pero en el interior de la escena fenomenológia en la cual se desarrolla el respectivo y concreto movimiento experiencial. Que Hegel sostenga la relación epistemológica ocurriendo entre sujeto y objeto no encierra ninguna novedad filosófica, pues esto se ha tenido claro desde la antigüedad; lo nuevo está en que el problema no se reduce al campo gnoseológico y que la exposición que se hace atraviesa no solo al individuo singular en sus peculiares experiencias, sino que también el autor las presenta como asunto de grupos humanos definidos, como son los pueblos, porque el espíritu es, finalmente, su hacer en la historia.

Párrafo 40

Der *Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe. Auf solche Fragen: wann Cäsar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium und welches betrug usf., soll eine *nette* Antwort gegeben werden, ebenso wie es bestimmt wahr ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinkligen Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

El dogmatismo *del modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición, que es un resultado fijo o que también se conoce inmediatamente. A preguntas como: cuándo nació César; cuántas toesas formaban un estadio etc., se debe dar una respuesta* clara*, así como es definitivamente seguro que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los demás lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esa llamada verdad es distinta a la naturaleza de verdades filosóficas.*

El blanco de la crítica dialéctica en esta discusión sobre la naturaleza de lo verdadero y de lo falso tiene nombre específico: el dogmatismo (*der Dogmatismus*). En esta doctrina se parapeta la lógica «normal» con la cual pretende Hegel realizar el debido ajuste de cuentas. Y es claro que esta corriente tiene que estar en el centro del cuestionamiento ya que por ser, precisamente, unilateral dogmatismo, asume

la verdad como algo petrificado y fijo, como un asunto ya resuelto, sin potencias renovadoras. El dogmatismo no hace sino asentir, pues representa en filosofía el culto al sí, a la escueta permanencia, a la afirmación sin reservas y sin sospechas. El dogmatismo es la imposición, el acuerdo acrítico, la autoridad, el establecimiento a toda costa, tantas veces humillante. En el caso de la historia, el dogmatismo es la negación del horizonte de lo nuevo, negación que es la aniquilación de toda esperanza. El dogmatismo es la cultura de la adhesión incondicional que funda un comportamiento subordinado al que se le niega la autonomía de la razón. Pero no es, ciertamente, en la petrificación donde se realiza el ejercicio de la libertad y por eso la historia, como dinámica disolvente, ha sido para Hegel la forma superior para remover la esclavitud y para orientarse el hombre con un sentido libertario. A estos remezones históricos es que le rinde culto la burguesía en ese momento; un momento en el que está asumiendo en Europa las riendas del poder, así sea para invocar después su modelo histórico como el único, ideal y definitivo. De alguna manera, este anquilosamiento se presenta también, en últimas, con el sistema hegeliano, y por eso la crítica tenía que venir de otro lado.

Mas la lógica de la verdad no hace otra cosa que ser concordante con la lógica de la historia real. Las vibraciones de la historia real, sus irrupciones violentas, condensaciones y saltos no pueden explicarse con un modelo lógico que sirve únicamente para embotar conciencias y descalificar otras alternativas. Por eso contra ese culto a lo fijo y petrificado es que se debate aquí Hegel, socavando sus bases lógicas y dando plena validez al escepticismo, a un escepticismo dialéctico, que Hegel, en la *Introducción* de la *Fenomenología del espíritu*, llama «escepticismo consumado». El escepticismo es corrosivo, disolvente, negador. El

escepticismo es el *pólemos* (πόλεμος) heraclíteo, el padre y el rey de todas las cosas.

El dogmatismo, dice Hegel, es un modo de pensar que afecta tanto al saber, al conocimiento en general, como al estudio de la filosofía. Es decir, es un modo de pensamiento no exclusivamente filosófico, o sea que se puede agenciar en las mismas Carreras de Filosofía, sino que puede estar emparentado con cualquier figura de conciencia en general. Claro que es en la filosofía donde se es consciente de ese dogmatismo, de su carácter y de sus implicaciones. Este dogmatismo es una opinión (*Meinung*), palabra esta que ya sabemos que Hegel expresa con resuelto tono peyorativo, porque este filósofo enuncia las categorías imprimiéndoles cierto carácter de enaltecimiento o descalificación. El decir filosófico no puede obviar estos subrayados subjetivos, y por eso es muy diversa la connotación con que Hegel se refiere a especulativo y concreto, a la que le imprime cuando habla de opinión y abstracto.

¿En qué consiste, pues, el dogmatismo frente a lo verdadero? El problema de lo verdadero implícitamente está enraizado en el elemento discursivo, en tanto es en el interior de enunciados proposicionales como adquiere su capacidad significativa. Esto es cierto a nivel general. Sin embargo, Hegel va a introducir dos matizaciones importantes. Una, cierta tradición de pensamiento le va a increpar al concepto su incapacidad para ser verdadero o falso, ya que estas determinaciones sólo se pueden dar en enunciados proposicionales, en tanto es en éstos que se afirma o se niega algo. Por ejemplo, la palabra tablero no sería en sí misma verdadera ni falsa, sino que el carácter de una u otra propiedad la adquiriría en un enunciado del tipo: el tablero es verde, formulación que se puede cotejar con su ser real, y en cuya relación es posible reconocer su concordancia o no.

Hegel, aunque coincide con esta posición, introduce otro criterio en relación con el concepto, pues a va a considerar a éste en sí mismo verdadero, algo inusual en la tradición lógica. Y el concepto es verdadero en cuanto tiene sustancia real. Es decir, para colocar un ejemplo, no sólo existe el concepto de cualidad, sino también la cualidad real. De igual manera existe la relación, la libertad, el ser, la identidad, etc. Sin embargo, el concepto también es verdadero, porque es la propia dinámica de sí mismo, es decir, es tránsito a su determinación opuesta y a la unidad con ella. Para tomar un caso de la *Ciencia de la lógica*, lo cualitativo transita a lo cuantitativo, lo cuantitativo a lo cualitativo, y de ahí a la unidad de ambos en la medida (*Maβ*). Esto es lo que resuelve Hegel, también, al parecer, ante la inquietud contemporánea de Novalis: «Tarea principal: ¿Cómo se puede reducir calidad a cantidad?»[331]

La segunda matización importante la introduce Hegel a nivel de lo proposicional mismo. Este asunto lo examina en dos aspectos. Primero: para él es dogmática una proposición cuando se considera un resultado fijo, o sea, sin apertura a otras determinaciones, sin opción para el desarrollo, el afinamiento o el perfeccionamiento. Lo fijo traza límites definitivos sin posibilidad de ningún flujo posterior. Este tipo de proposiciones son tomadas como verdaderas o falsas, excluyéndose las determinaciones entre sí. El objeto es tablero o no lo es, y es verde o no. No se puede considerar que la proposición siendo afirmativa pueda encerrar algún aspecto negativo. Por ejemplo, que entre el sujeto y el predicado se establezcan nexos al mismo tiempo de identidad

[331] NOVALIS. La Enciclopedia. 200 (V).

y diferencia, por los cuales no se debe tomar la proposición solamente como verdadera, sino también como falsa. Y la falsedad no está dada porque esa cosa no sea un tablero y Hegel sufra de daltonismo y no distinga los colores rojo y verde, sino porque lo aseverado en el predicado no agota las determinaciones del sujeto. El tablero es verde, pero es también, al mismo tiempo, muchas cosas más. Igualmente lo verde no se reduce al tablero.

Este elemento negativo de carencia parece ser un defecto, sin embargo, como ya sabemos, es alma y principio dinamizador. La proposición como advierte Hegel ya es en sí misma falsa. Por eso dice: «Por lo demás, la forma de la proposición, o más determinadamente del juicio, es inapropiada para expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso»[332]. Esto, para una lógica estrecha de miras, sería solamente una aberración teórica colindante con el desarreglo mental.

También el modo dogmático de comprender la verdad estriba en pensarla como algo inmediatamente dado, por lo cual se niega la posibilidad y necesidad de la mediación y del proceso constituyente, cuestión sobre la cual ya se ha recabado en páginas anteriores.

Digamos para terminar los comentarios a este párrafo que Hegel no sólo valora el saber filosófico como el más excepcional, a la manera como Aristóteles lo tenía por el más digno, sino que también piensa que la naturaleza de las verdades filosóficas es de un tipo especial por lo cual no se las puede entender como solución de interrogantes

---

[332] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. §31.

que solamente propician y exigen verdades netas, con las cuales se contentan otros tipos de saber puntuales y circunscritos, como, por ejemplo, conocer y precisar la fecha de cuándo nació Julio Cesar, o el saber con precisión la relación entre los catetos y la hipotenusa, en el caso del triángulo rectángulo. Esto no es lo propio de la filosofía cuyo objeto rebasa toda estrechez, cualquier definitivo encasillamiento, por ser de su naturaleza el siempre ir más allá en la búsqueda y posesión de lo absoluto.

La filosofía no puede, por lo tanto, desnaturalizarse ni perder su horizonte. Esto lo tiene que tener claro para no entretenerse con las manzanas de oro de las que ha hablado Bacon en el *Novum Organum*, deslumbramiento que le haría perder la carrera que consiste en llegar hasta la meta final; ni tampoco subordinarse a otros saberes que una especial nostalgia han producido en algunos filósofos, por cuyo modelo próximo de una manera incontenible suspiran. La verdad filosófica tiene su excepcionalidad, al mismo tiempo que su peculiar exigencia y sus propios riesgos.

Párrafo 41

In Ansehung der *historischen* Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Dasein, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht notwendig sind, betreffen. – Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführte [n], sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseins. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sei, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntnis derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Wert habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das sein soll, um das es zu tun sei.

En relación con las verdades narrativas*, para mencionarlas brevemente, en tanto que se considera pues lo puramente narrativo de ellas, se admite fácilmente que ellas conciernen a la existencia individual, a un contenido según el lado de su contingencia y arbitrariedad, y a determinaciones suyas que no son necesarias. – Pero incluso tales verdades áridas, como las aducidas en el ejemplo, no existen sin el movimiento de la autoconciencia. Para conocer una de ellas se debe comparar mucho, consultar en libros o, de cualquier manera, se debe investigar; también en una intuición inmediata solamente se tiene el conocimiento de ella con sus fundamentos por algo que tiene valor verdadero, aunque propiamente el resultado árido sólo debe ser aquello de lo que se trate.*

Hegel legitima la filosofía como el supremo saber y se decide a enaltecerla, construyéndola como ciencia. Pero para realizar este propósito debe tener perfecta claridad no solo sobre la peculiar naturaleza de ella, sino también sobre la especificidad de los otros saberes, incluso de aquellos que aparentan una indubitable evidencia. Y esta requerida aprehensión es un justo requisito para no irles a imputar carencias o defectos que de ninguna manera comportan, o para autoproclamar para la filosofía cualidades que no son más que huera pretensión o puras altisonancias discursivas salidas de cauce. La mesura y la máxima sensatez ponderativa son atributos que marchan al unísono de cualquier proyecto revolucionario de la filosofía y de la conquista de la verdad.

Hegel, pues, no desdeña los otros saberes; este engreimiento no es propio del alma filosófica. Pero tampoco se supedita, porque esos conocimientos, a pesar de su importancia y validez, además de ser limitados, no alcanzan a ser conscientes de sí mismos ni comportan el alcance de la perspectiva filosófica. Por eso es posible formularles juicios críticos, en especial a aquellos que desde la misma filosofía se han valorado como si portasen la mayor solidez y verdad: el conocimiento descriptivo y el conocimiento matemático. A la crítica del primero dedica Hegel este párrafo.

Hegel habla en este pasaje de: «En relación con las verdades descriptivas...» (*In Ansehung der* historischen *Wahrheiten*...). Como vemos el adjetivo alemán *historisch* inmediatamente insinúa, por su carácter latino, una significación equivalente al término español histórico que, tomado así escuetamente, sin otra consideración, puede confundir el sentido fundamental con el que usa el autor el término germano. La pauta fundamental, para darle el sentido apropiado a la palabra *historisch*, ya ha sido dada por

Hegel en el párrafo 1, cuando hizo uso de ella para referirse al conocimiento que alcanza la anatomía, conocimiento al que se refería en un sentido crítico y desfavorable, y por eso lo tildaba de descriptivo y aconceptual. Esto quiere decir que al utilizar Hegel en este otro párrafo esta palabra no se está refiriendo únicamente a una versión deformada de la historia, a una concepción puramente narrativa, a la cual se opondría un verdadero sentido histórico (*geschichtlich*), sino que hace uso de ella para caracterizar todo tipo de conocimiento que tenga tal naturaleza historiográfica o descriptiva, incluida, claro está, la anatomía.

El objeto de esta clase de verdades descriptivas corresponde a lo singular, objeto que no es el propio de la ciencia que aspira a una fundamentación universal y legal; así mismo el contenido de esas verdades versa sobre lo casual, lo incidental, sobre lo contingente, características que ya alejan a este saber de un punto de vista riguroso y genuinamente verdadero. Cuando Hegel usa en estos contextos palabras como casualidad, contingencia (*Zufälligkeit*) y arbitrariedad (*Willkür*), o cuando se refiere a lo no necesario (*nicht notwendig*), sabemos que lo hace con una especial fuerza intencional y peyorativa, para diferenciar el campo de lo verdadero, en su acepción de máxima dignidad, por ejemplo, para referirse a las verdades filosóficas. Hegel en este problema se mantendrá firme en el convencimiento de que lo verdadero es lo universal y necesario, a la manera como Kant ha trabajado el asunto en la *Crítica de la razón pura*, siguiendo a Hume. Y el argumento para la defensa de tales características es bien sencillo. Si la ciencia no lo es de lo universal se torna imposible como ciencia, porque todo objeto como un singular, que no tiene que ver con algo más, impondría un saber según su absoluta especificidad; es decir, se harían necesarios infinidad de saberes

como infinitas serían las mónadas existentes de una manera absolutamente diversa. Igualmente, si los componentes de las cosas, su desarrollo, su naturaleza fuese ahora de tal manera una y al instante otra, sin ninguna regularidad, siempre caprichosamente y al azar, el conocimiento se tornaría en una aprehensión de lo absolutamente antojadizo, lo que convertiría al saber, por lo demás, en algo innecesario, sin posibilidades de un contenido firme y sin base para un tratamiento intersubjetivo.

Sin embargo, a pesar del carácter de la inmediatez del conocimiento defendido por el dogmatismo, o sea, de aquellas verdades que se han colocado como ejemplo en el párrafo anterior, que para Hegel no son más que verdades netas y áridas (*nackte Wahrheiten*) –sin vida–, es evidente que ellas se han configurado a través de un movimiento, que llama el autor «el movimiento de la autoconciencia». Porque es un asunto tangible que para estar en posesión de una verdad como la del teorema de Pitágoras se requiere una instrucción, lectura de libros, una comprensión geométrica fundamental, etc., es decir, estar en capacidad de realizar un movimiento del pensamiento por el cual se aprehende y se comprende dicha fórmula. Igual situación se da incluso con la intuición que se reputa a sí misma de ser pura inmediatez. En ésta aflora de una manera sutil, cualquier tipo de mediación, y si se reclama para sí misma la verdad, ella remitirá a sus propios fundamentos que son los que la acreditan como tal verdad, así no interese más que como ese resultado inmediato.

Es posible, pues, seguirle los pasos a las «verdades inmediatas» y encontrar las fases de su formación, no importa que en cualquier momento presente, quien solamente sabe recitarlas sea inconsciente de que esas verdades tuvieron su correspondiente proceso constitutivo. ¿Acaso una

verdad simple como 2 por 3 igual a 6, a la cual cualquier escolar contesta mecánicamente o que una persona medianamente instruida calcula inmediatamente, no fue antecedida por toda una historia de aprendizaje de experiencia y de error, tanto a nivel individual como colectivo? Estas etapas de formación que fácilmente se olvidan son las que quiere poner de presente Hegel como necesarias. Por eso dice en la *Enciclopedia*:

> Así pues, quedamos en que el saber inmediato hay que tomarlo como un *hecho*. Pero de este modo se lleva la consideración al campo de la *experiencia*, a un fenómeno *psicológico*. Puestas así las cosas, hay que decir que entre las experiencias más comunes se cuenta [la siguiente:] que verdades de las que se sabe muy bien que son el resultado de consideraciones complicadas y altamente mediadas, se presentan *inmediatamente* a la conciencia de aquellos para quienes tales conocimientos se han hecho corrientes. El matemático, como le ocurre a cada uno en la ciencia que ha estudiado, tiene inmediatamente presente soluciones a las cuales le ha conducido un análisis muy complejo; [...][333].

[333] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 66.

Párrafo 42

Was die *mathematischen* Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könn [t] e, *inwendig* zu wissen. Ebenso würde die Kenntnis, die einer durch Messung vieler rechtwinkliger Dreiekke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältnis zueinander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die *Wesentlichkeit* des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultates selbst zu sein, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem *ein als wahr eingesehenes*. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältnis zum Subjekt; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache *äußerliches* Tun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinkligen Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Konstruktion dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Verhältnis ausdrückt, nötig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. – Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des *Daseins* als *Daseins* verschieden von dem Werden des *Wesens* oder der inneren Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des *Daseins*, d. h. des *Seins* der Natur der Sache im *Erkennen* als solchen darstellt. Fürs andre vereinigt jenes auch diese beiden besondern Bewegungen. Das innre Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Übergehen in das Äußere oder in das Dasein,

Sein für anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseins das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andre setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

En lo concerniente a las verdades matemáticas, *se tendría aun menos por geómetra a quien supiera los teoremas de Euclides de* memoria, *sin su demostración, sin saberlos* interiormente, *como por el contrario se podría expresar. Igualmente el conocimiento que se obtuviera por medición de muchos triángulos rectángulos de que sus lados tienen la relación conocida, se podría considerar insatisfactorio. Sin embargo, la* esencialidad *de la demostración en el conocimiento matemático todavía no tiene el significado y la naturaleza de ser un momento del resultado mismo, sino que más bien en éste ella*[334] *ha pasado y ha desaparecido. Ciertamente que el teorema como resultado es* algo considerado como verdadero. *Pero esta circunstancia accesoria no concierne a su contenido, sino únicamente a la relación con el sujeto; el movimiento de la demostración matemática no incumbe a lo que es objeto, sino que es un hacer* externo *a la cosa. Así, la naturaleza del triángulo mismo no se descompone como se presenta en la construcción necesaria para la demostración del enunciado que expresa su relación; la producción total del resultado es una marcha y un medio del conocer. –También en el conocimiento filosófico el devenir de la* existencia *como* existencia *es diferente del devenir de la* esencia *o de la naturaleza*

[334] La demostración (*Beweis*).

interna de la cosa. Pero el conocimiento filosófico contiene en primer lugar a ambos, mientras que al contrario el conocimiento matemático únicamente presenta el devenir de la existencia*, o sea del* ser *de la naturaleza de la cosa en el* conocer *en cuanto tal. Por otra parte, aquél reúne también esos dos movimientos particulares. El surgir interno o el devenir de la substancia es inseparablemente un pasar a lo exterior o a la existencia, ser para otro, e inversamente el devenir de la existencia es el replegarse en la esencia. Así, el movimiento es el doble proceso y devenir del todo, en que al mismo tiempo cada cual pone al otro y por eso también cada uno tiene en él a ambos como dos aspectos; conjuntamente ellos constituyen el todo en tanto que ellos se disuelven y se convierten en sus momentos.*

Una vez ha dado Hegel los elementos críticos medulares contra el conocimiento «descriptivo» dedica la atención en los cinco párrafos siguientes a pugnantes formulaciones destinadas a cuestionar el conocimiento matemático. El número de párrafos y la extensión de los mismos, en comparación con la amplitud de todo el *Prólogo*, parecen denotar que la cuestión es importante; y no es para menos, por el amplio crédito que ha tenido el conocimiento matemático como modelo expreso o encubierto para muchos destacados personajes del pensamiento filosófico. Como sabemos, el que la matemática se tome como paradigma no es una exclusiva novedad de los tiempos de Hegel, ni, menos aún, que su prestigio se suspenda o se merme con la crítica hegeliana. Tal simpatía está enraizada en una tradición filosófica de vieja data, para cuya constatación solamente basta recordar figuras como Pitágoras, Platón, Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza, Wolff, etc., y, en el contexto inmediato,

Herder[335], los románticos[336] en general, y el mismo Schelling, estos últimos quienes la alabaron como una ciencia que nos puede dar el principio de la arquitectura cósmica y que permite el conocimiento esencial de todo a partir de la aprehensión de lo cuantitativo expresado en la fórmula. Citemos nuevamente a Novalis para que podamos reconocer el alto aprecio que este insigne pensador tiene por las matemáticas:

> «Es muy probable que en la naturaleza exista iguamente una maravillosa mística de los números. También en la historia. - ¿No resulta todo esto lleno de significado, de simetría de alusiones y de extrañas correlaciones? ¿No puede Dios manifestarse también en las matemáticas como en cualquier otra ciencia?».

---

[335] «Lo que puede conocerse con precisión matemática y utilizarse para cálculos políticos, debe reconocerse como verdad incontestable tarde o temprano, pues a nadie se le ocurrió hasta ahora dudar de los teoremas de Euclides o de las tablas de multiplicar». HERDER. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. P. 497.

[336] «Todo el empeño de los románticos tiende a rebasar las apariencias efímeras o engañosas para llegar a la unidad profunda, la única real, de manera que se esfuerzan por encontrar todo lo que en nosotros puede sobrevivir de nuestros poderes anteriores a la separación. Si para ellos tienen un poder privilegiado la poesía o las matematicas, la imaginación creadora o el "sentido interno", es porque en estas cosas ven los diversos medios de que disponemos para llegar a nuestro primer estado de comunicación con el universo divino, o, si no, las manifestaciones de una región que, en nosotros, es "más profunda que nosotros mismos", una región donde ese estado subsiste a pesar de la caída. Que nuestras ciencias y nuestras artes mágicas nos confieran la posesión de ese mismo interior, y seremos nuevamente los reyes que fuimos». BÉGUIN. El alma romántica y el sueño. P. 106.

> «¿No habría que aplicar a las matemáticas la teoría de las relaciones, la lógica?».
>
> «La noción de las matemáticas es la noción de ciencia en general.
>
> Por tanto todas las ciencias deben convertirse en matemáticas».
>
> «La vida más elevada es matemática».
>
> «La vida de los dioses es una matemática».
>
> «Todos los enviados de los dioses tienen que ser matemáticos».
>
> «Las matemáticas puras son religión».
>
> «El matemático lo sabe todo. Lo podría, aunque no lo supiera».
>
> «Quien no coge un libro matemático con veneración y lo lee como si se tratase de la Palabra Divina, no lo entiende»[337].

El hecho por el cual la matemática ha levantado tal atractivo dentro del ámbito filosófico parece estribar en que la naturaleza de tal saber se presenta como un verdadero ideal de coherencia interna, rigor deductivo y exactitud,

---

[337] NOVALIS. La Enciclopedia. 401 (V).

propiedades estas que parecen darse por una racionalidad propia que desborda las exigencias empíricas para la construcción del conocimiento; hasta tal punto queda eximida de esas conexiones con la experiencia que en un Descartes, por ejemplo, tales verdades matemáticas tienen un carácter innato y son de origen divino. No olvidemos, así mismo, el lema que, como condición explícita, pero al mismo tiempo como expreso reconocimiento, se colocaba en el frontispicio de la Academia platónica: «Nadie entre aquí que no sepa geometría», requisito que no es extraño que se tuviese, según el punto de vista general de la filosofía de Platón.

Pero antes de entrar en el análisis de los párrafos siguientes, aclaremos el punto de vista general de Hegel ante el conocimiento matemático, explicación que puede evitar innecesarias confusiones. La crítica que formula la filosofía hegeliana a la matemática corresponde en general al punto de vista frente a los demás saberes, ante los cuales se puede alzar la filosofía en su excepcional naturaleza. No obstante hay que señalar, en primer lugar, que la crítica es al carácter definitivamente circunscrito de los otros saberes, encasillados en fronteras irrebasables, lo que implica que estos conocimientos, a pesar de sus logros en lo relativo a su específico contenido, frente a la tarea de comprensión del absoluto se manifiestan incompetentes. Solamente la filosofía puede avanzar más allá, ya que su relación dialéctica con el límite le imprime potencias para trascenderlo y para poder ampliar el panorama de la verdad. En segundo lugar, se mantiene la crítica porque los otros saberes, aunque son efectivo conocimiento, igualmente son limitados, debido a que no asumen la tarea del propio conocimiento de sí. No son propiamente autorreflexivos, por lo cual no se problematizan con conciencia epistémica. Estas deficiencias remiten precisamente a la necesidad de otro tipo de saber

que dé cuenta de aquellas carencias. Es decir, la filosofía germina renovadamente de cada vacío esencial en los otros conocimientos, pero al mismo tiempo aprovecha en beneficio de la verdad total cada importante determinación aprehendida por cada saber particular; eso sí, pensando dicha determinación esencialmente en sus relaciones necesarias con la totalidad.

Hegel inicia este párrafo no propiamente con una crítica directa al conocimiento matemático, sino con una confrontación a dos maneras de encarar la matemática por parte de sus cultores, aunque parece que la polémica puede estar orientada a personajes claramente determinados. Así, pues, distingue Hegel, en primer lugar, dos tipos de comportamiento frente a la matemática, según el grado de penetración del sujeto con ese saber, es decir, según su mayor o menor grado de interiorización y compenetración con dicho conocimiento. A este respecto, es perceptible la distancia entre un trato meramente repetitivo y mecánico con el conocimiento matemático, y otro, explicativo, relacionante, esencializante y fluido, como se podría decir: «Con conocimiento de causa». Para referirse a estas diferencias Hegel utiliza las expresiones saber de memoria (*auswendig Wissen*) y saber interiormente (*inwendig Wissen*).

Igualmente, estaría alguien en una relación de huera exterioridad con el conocimiento geométrico y caería en una irreflexiva aprehensión, si sus posibilidades de generalización esencial se redujeran a medir figuras, por ejemplo triángulos rectángulos, para corroborar o para derivar la relación descubierta por Pitágoras entre los catetos y la hipotenusa, en su formulación universal. De esta manera se puede construir un triángulo rectángulo en una relación de 3, 4, 5 y levantar los respectivos cuadrados correspondientes a cada uno de los lados, figura que mostraría,

gráfica y palmariamente, que 3 al cuadrado más 4 al cuadrado son iguales a 5 al cuadrado. Sin embargo, este tipo de iniciativa si bien puede tener un sentido pedagógico mostrativo, dejaría de lado el requisito de la rigurosa demostración que sería la que desentrañaría el por qué de dicha relación. Para ejemplificar la diferencia advertida podríamos citar el caso histórico del conocimiento que tenían los egipcios y los pitagóricos del triángulo rectángulo. Así, es indudable que los primeros conocían la relación entre los catetos y la hipotenusa, pero desde un punto de vista empírico, y por eso en sus mediciones utilizaban cuerdas anudadas según relaciones determinadas correspondientes a la naturaleza del triángulo rectángulo. En cambio, los pitagóricos realizaron la demostración esencial y expresaron su fórmula abstracta.

Mas el asunto para Hegel no se queda en la defectuosa forma de saber la matemática, en las incomprensiones de ella, sino que atañe también, y este es el punto más importante, a las deficiencias de la propia matemática como tal, a pesar de haber sido el modelo hacia el que se han inclinado muchos filósofos. Pues bien, la demostración geométrica, siguiendo el modelo clásico de los Elementos de Euclides, tiene dos problemas por los cuales se torna en una demostración defectuosa. Primero, la demostración geométrica no pertenece interiormente al mismo resultado, no está contenida como parte de éste, es decir, mantenida en el sentido de la conservación dialéctica que no deja de lado ni desperdicia la verdad, sino que progresivamente aumenta y se enriquece en determinaciones, así como es el caso de la filosofía, ciencia en la que la demostración es del ser propio de este saber, y no algo de lo que pueda privarse en su contenido final. O para decirlo de una manera más sencilla, alguien puede operar, y además es lo más común, con el

resultado neto del teorema: $a^2 + b^2 = c^2$, sin saber su demostración, cuyo aprendizaje se obvia con frecuencia.

Segundo, el movimiento demostrativo en el teorema no es correspondiente al movimiento de la cosa de la cual es demostración, sino que es una construcción del sujeto, extraño al mismo objeto. O sea, no es propio del triángulo, en su propia naturaleza, sufrir las múltiples alteraciones, desdoblamientos, seccionamientos y adiciones, por las que atraviesa en la demostración. La demostración es algo añadido al ser del triángulo, como agregada es, para poder demostrar la fórmula de su área, la escisión de él o la transformación en otras figuras. El triángulo no es la vitalidad misma y por eso el movimiento está más bien del lado del conocimiento. La demostración es el producto de lo que hace el sujeto por el objeto, forzándolo a deconstruirse o a reconstruirse, cosa que no ocurre por obra de su movilidad inmanente. Por eso dice Hegel que: «el movimiento de la demostración matemática no incumbe a lo que es objeto, sino que es un hacer *externo* a la cosa».

Algo distinto acontece en la filosofía en la cual Hegel lo que hace es seguir el movimiento y la vida del absoluto atravesando por sus múltiples determinaciones y oposiciones, en la fluidez que emana desde sí, en contraste con los acartonados triángulos de la geometría, impotentes por sí mismos para cualquier dinámica elemental. En el conocimiento matemático el sujeto y el objeto permanecen en una situación de irremediable exterioridad, de ahí que el resultado de la demostración corresponda al itinerario o marcha (*Gang*) del conocimiento y que sea medio (*Mittel*) de conocimiento, pero no transformación inherente a la figura geométrica de la demostración. De ahí que enuncie Hegel: «la producción total (*das ganze Hervorbringen*) del resultado es una marcha (*Gang*) y un medio (*Mittel*) del conocer ».

Mientras en la filosofía nos encontramos con un doble movimiento y con su unificación, en el caso de la geometría tenemos únicamente un movimiento en la esfera del conocimiento. Esto quiere decir que en la filosofía tiene ocurrencia el desarrollo, tanto en la esfera de la existencia como tal, –es decir, como *Da-sein*: ser-ahí o ser determinado en la inmediatez y realidad de su existencia, como objeto de despliegue y transformación, al igual que en el plano del conocimiento–, como en la «...*esencia* o de la naturaleza interna de la cosa». Este doble despliegue no es separado, sino un movimiento que fluidifica lo interno y lo externo en una unidad, en la cual lo uno se retrotrae a lo otro, implicándose mutuamente en su existencia, al tornarse cada uno en sí mismo y en su otro, unidad de disolución y nueva emergencia que corresponde al despliegue mismo de la totalidad. En la geometría, por el contrario, el movimiento está circunscrito al conocimiento mismo, y por eso es un conocimiento extraño y artificial a la cosa como tal: «mientras que al contrario el conocimiento matemático únicamente presenta el devenir de la *existencia,* o sea del *ser* de la naturaleza de la cosa en el *conocer* en cuanto tal». No es propio, por tanto del objeto de la matemática un devenir propio. Es un *Dasein* que en su *Sein* tiene movimiento, pero solamente en el conocimiento de ese *Dasein*.

Párrafo 43

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen, und seine Teile zu andern Figuren, die die Konstruktion an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wiederhergestellt, um das es eigentlich zu tun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde und nur in Stükken, die andern Ganzen angehörten, vorkam. – Hier sehen wir also auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

En el conocimiento matemático, la intelección es un obrar externo para la cosa; de allí se sigue que así se cambia la cosa verdadera. Por eso, el medio, [o sea] *construcción y prueba, contiene pues proposiciones verdaderas; pero del mismo modo se debe decir que el contenido es falso. En el ejemplo anterior, el triángulo es descompuesto y sus partes trazadas en otras figuras que la construcción hace surgir en él. Solamente al final se vuelve a reconstruir el triángulo, teniendo que hacer propiamente lo que se perdió de vista en el proceso y que sólo se presentó en pedazos que pertenecían a otros todos. –Por lo tanto, aquí vemos aparecer también la negatividad del contenido, que igualmente debería llamarse una falsedad del mismo, como el desaparecer de los pensamientos opinados fijos en el movimiento del concepto.*

En el conocimiento matemático –referido hasta aquí exclusivamente a la geometría euclidiana– hay una dinámica postiza e impuesta al objeto, debido a la sencilla razón de que el triángulo –que es la figura que se toma como ejemplo– no es sustancia y sujeto, y, por tanto, no puede ser la cosa verdadera (*die wahre Sache*). Esta puede ser una interpretación de lo que se nos pretende decir con lo enunciado al comienzo de párrafo. Tal vez también nos quiera indicar Hegel que no se trata siquiera de la cosa verdadera, del asunto o problema verdadero del triángulo, porque tal triángulo, como se advirtió hace un momento, pierde en el proceso demostrativo su esencial naturaleza. El triángulo es una entidad muerta forzada desde el exterior a alteraciones, seccionamientos, recomposiciones con otras figuras, etc., por parte del sujeto que indaga la naturaleza de él, que lo mide o que demuestra cualquier teorema sobre él. Esto implica imponerle al triángulo ciertas condiciones que no brotan de él mismo, alterar su naturaleza para dividirlo en otras figuras o para adicionarle otras y transformarlo en un cuadrado, en un rectángulo, etc. En este sentido se puede decir, por estas variaciones que puede sufrir en el proceso demostrativo o de medición, que con la alteración del triángulo originario se altera también su contenido y su verdad, al forzársele circunstancialmente a ser algo que no emana de sí, o a transformarse en un otro (cuadrado, por ejemplo) que no es él.

Estas modificaciones las realiza la geometría acudiendo a un medio o recurso (*Mittel*) que es la construcción y la demostración. Estas actividades propias del sujeto, del geómetra, median con el objeto muerto, cambiándolo, lo que hace que el objeto devenga falso a pesar de que se puedan enunciar proposiciones verdaderas sobre él. Es decir, Hegel no pretende afirmar que sea falso que el área del

triángulo sea el semiproducto de la base por la altura, conocimiento que cualquier escolar tiene, sino que el triángulo para llegar a esta fórmula debió ser transformado en un cuadrado, por ejemplo, en el cual se torna evidente a qué corresponde el área del triángulo, si se conoce la del cuadrado, artificios constructivos con los cuales disipa el triángulo su ser, ya que el triángulo tomado como base en la demostración se va perdiendo en otras figuras y relaciones que disuelven su esencia originaria, surgiendo nuevamente al final como el triángulo que inicialmente era. Esto quiere decir que en el proceso demostrativo el triángulo ha perdido su autonomía como tal al entrar a ser parte de otras figuras, como un añadido de esa otra totalidad. El triángulo se pierde de vista durante el proceso, dice Hegel.

O explicando esto de una manera más específica debemos decir que la demostración o prueba en geometría se refiere a la convalidación de una proposición utilizando como medio otras proposiciones ya demostradas, o en proposiciones de tan manifiesta evidencia, que se aceptan inmediatamente como válidas, como son las definiciones y los postulados. Con tal fin, la geometría acude a tres métodos: el de la superposición de figuras, para probar su igualdad; el método directo, en el cual se pretende un encadenamiento lógico a través de varios pasos, como son: a) Figura, b) Hipótesis, c) Tesis, d) Razonamiento, e) Conclusión; y el tercero que es el indirecto o por reducción al absurdo, el cual lo más seguro es que a este filósofo no le hubiera producido desagrado. En este párrafo parece que Hegel centra la atención en el segundo procedimiento, en el que una tesis, que es lo que se desea demostrar, se basa en una hipótesis, que es el supuesto que sirve de base a los razonamientos a los que acude para demostrar su adecuada

relación lógica. Para soportar este proceso el geómetra se vale de la construcción de las figuras que ilustran la proposición que se quiere probar, para lo cual levanta líneas principales y secundarias, que son el recurso de composición, descomposición, recomposición de la figura originaria a través de otras en las que se pierde aquella de la que inicialmente se trataba.

Entonces, manteniéndonos en el mismo ejemplo, como la naturaleza inicial del triángulo se deshace, para ser transformado en otra figura que no es él, el contenido se convierte en algo falso, desaparece como triángulo. Esta circunstancia es para Hegel una negatividad-falsedad que asimila a la errónea consideración del concepto como algo fijo. Pero esto no es más que opinión y por eso habla de *fest-gemeinten Gedanken*, que tampoco son lo verdadero del concepto, para el cual lo más propio es la misma dialéctica. Por eso, otra situación es la que se presenta con la filosofía que aprehende el devenir, como un proceso doble, de desdoblamiento y reunificación, un devenir en el cual lo interior pone lo exterior, o en el cual la esencia se manifiesta, o el concepto se transforma en ser, o el ser es conceptualizado, cuestiones absolutamente extrañas a la matemática y en las que Hegel se pasea con suficiencia, lo que le permite juzgar, entonces, a la geometría desde los asuntos más profundos de la metafísica. O, más precisamente, es lo que lo incentiva a polemizar con los filósofos que han acudido a tal imperfecto modelo para hacer filosofía y para argumentar su verdad.

Es, pues, en este contexto que debemos entender la expresión fuerte y un poco desconcertante de que a pesar de que se enuncien proposiciones verdaderas, el contenido es falso. Una afirmación que desagradaría y dejaría

inconforme a más de un geómetra, cuando quizá lo que quiere mostrar Hegel es que el contenido tomado como ejemplo, el triángulo, en el proceso demostrativo desaparece, o pierde su esencia, para luego reaparecer de una manera misteriosa al final de la demostración, porque el triángulo es un ente muerto incapaz para poder realizar por sí mismo estas proezas evolutivas.

Párrafo 44

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst, als seinen Stoff überhaupt. – Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Notwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendliche andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dies zur Führung des Beweises zweckmäßig sein werde. Hintennach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hintennach, beim Beweise zeigt. – Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt *diese* Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Notwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

Pero la insuficiencia propia de este conocimiento concierne tanto al conocimiento mismo como a su materia en general. –En cuanto atañe al conocimiento, en primer lugar no se considera la necesidad de la construcción. Ella no procede del concepto del teorema, sino que se pide obedecer ciegamente como se ha hecho a esa prescripción y trazar justamente esas líneas, muchas otras de las cuales podrían trazarse sin saber algo más, que tener buena fe de que eso será apropiado para la ejecución de la demostración. Después se muestra pues también esa conveniencia que sólo es externa precisamente porque se muestra solamente después en la demostración. –Igualmente ésta recorre un camino que em-

> *pieza en cualquier parte, no se sabe todavía en qué relación con el resultado que va a salir. Su desarrollo acoge* estas *determinaciones y relaciones y olvida otras, sin que se comprenda inmediatamente por cuál necesidad; una finalidad externa gobierna este movimiento.*

Hegel arrecia la crítica a la geometría y la confronta con especial crudeza, convirtiendo aquella ciencia en el motivo principal de contradicción. Y lo es precisamente porque la matemática ha sido una especie de bastión de muchos filósofos quienes, prendados de la supuesta magnificencia que encarna, pierden el horizonte sistemático y metodológico. En este sentido, la matemática es un modelo improcedente y funesto para la filosofía. Pero debemos entender que la discusión no es alrededor de disciplinas profesionalizantes, o de que Hegel tenga interés en advertir sobre presuntos saberes inoficiosos, todo lo cual está alejado de la mente de este filósofo, sino de algo más específico, como es el proceder del mismo conocimiento matemático, y su propia materia, es decir, de lo que trata, en cuya perspectiva no se otean problemas esenciales, como el del hombre y su destino, la vida y la muerte o el problema de la libertad.

Por eso es importante entender el motivo de la confrontación, con la cual se pretende ubicar a la matemática en su justo sitio, algo que no han comprendido muchos críticos de Hegel que se quedan pasmados ante una frase un poco compleja de este pensador y que la ondean triunfales como el arquetipo de la sinrazón filosófica[338]. El justo

338 «Hegel se diferencia de Platón y de Kant en que no comparte

merecimiento del conocimiento matemático muestra, a su vez, los límites que abren el espacio para el saber absoluto. De esta manera, Hegel da nuevos elementos que contribuyen a autofundamentar la necesidad de la filosofía y a demostrar su excelencia. Es decir, la obra de Hegel es en sí misma una autodefensa de la filosofía, que se hace a plena conciencia de que otros saberes no le pueden brindar el horizonte de verdad que ofrece la ciencia filosófica. Por eso Hegel es un militante de la filosofía, a pesar de reconocer los méritos que tienen los otros saberes, los cuales comprende que no se encuentran en una situación de contradicción absoluta con la filosofía[339], así como lo asegura Hegel en la introducción a la *Enciclopedia,* cuando dice:

---

su admiración por las ciencias matemáticas; pero se diferencia de ellos también, porque no alcanza la profundidad en la consideración de los problemas. Aunque repite, eso sí, todos sus errores y los desarrolla en un forma tan ingenua que puede estudiarse su sistema como un modelo de lo que la filosofía no debe ser». REICHENBACH, Hans. La filosofía científica. Traducción de Horacio Flórez Sánchez. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. P. 68. Y la cita que presenta triunfal este autor, como evidencia de que Hegel es sinónimo de ininteligibilidad y confusión, es la siguiente: «La razón es sustancia, así como fuerza infinita. Su propia materia infinita sustenta toda la vida natural y espiritual, así como la forma infinita, que pone la materia en movimiento. La razón es la sustancia de la que todas las cosas derivan su ser». Ibid. P. 13. ¿Qué tal si esta razón se entiende, simplemente, como un Dios racional, no para que el lector de Hegel crea en esa Deidad, sino, sencillamente, para captar el sentido de lo que dice el autor?

[339] «Si se juzga con rigor –partiendo, claro está, del supuesto de Hegel– no se puede desconocer que todas las ciencias son, en el fondo, ciencias de lo Absoluto. » HARTMANN. Filosofía del idealismo alemán. P. 206. Vol. 2.

> La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquélla deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de estas ciencias] introduce otras y las hace valer. La distinción se refiere únicamente, por tanto, a este cambio de categorías[340].

Sin embargo, la crítica exige, entonces, no permanecer en la exterioridad, sino penetrar en la esencia misma del saber matemático, para captar sus carencias. Su deficiencia es una propiedad suya, a pesar de los falsos adornos de que se reviste y del aire de suficiencia que muestran sus cultivadores. «Pero la insuficiencia propia de este conocimiento concierne tanto al conocimiento mismo como a su materia en general». ¿En qué consiste esa deficiencia en el mismo conocer? Hegel toma aquí el funcionar propio de la geometría. Ésta, como ya advertimos, en su proceder deductivo, se realiza a través de las construcciones geométricas que son el medio de que se dispone para avanzar en la demostración. Mas el problema esencial aquí planteado es que del concepto del teorema no se desprende la necesidad de la construcción. Necesidad quiere decir para Hegel una derivación inmanente que se tiene que dar; significa encadenamiento obligado en el que las fases son interconectadas; despliegue tendencial orientado a un fin, destino obligado de que desde el mismo concepto se derive el contenido que debe ser, etc. Mas en el caso de la geometría

[340] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 9

se puede preguntar, ¿del teorema brota inmanentemente la construcción determinada como la requerida, así como del capullo nace la flor, en esa secuencia y transfiriendo de esa manera la existencia? Es decir, en la construcción geométrica encuentra Hegel etapas y pasos que pueden considerarse como algo más bien arbitrario, que no es explicable con consistencia racional. Por eso, en la interpretación que da Hegel de este problema, la figura no determina desde sí el tipo de líneas ni su número; ellas se justifican como lo más adecuado a la prueba, pero también son posibles otras formas de ejecución, de ahí que la construcción asuma un carácter no necesario, como si se procediese de buena fe (... *als den guten Glauben zu haben*). Además, Hegel considera la figura geométrica como una rígida representación con la que se hace y moldea, con la que se manipula, se arma y desmembra, pero ella por sí misma no da nada; no es capaz de nada. A ella por tanto no le pertenece la vida.

Estas características desdicen del rigor de la construcción en geometría porque el trazado de las líneas, cuya efectividad se comprueba a posteriori, no obedece a una razón interna derivada de la proposición o del teorema a demostrar, sino que es lo que se recomienda como lo válido para el caso concreto, así como podemos recordar que nos enseñaron los teoremas, indicándonos la construcción de las figuras, pero sin que nos dieran los argumentos para levantar una perpendicular o una línea paralela o un círculo, etc., cuestión que quedaba más bien como un mandato del instructor o del libro o como algo afortunado que se debía hacer y en lo que se acierta, pero no como algo derivado intrínseca y necesariamente del teorema mismo. Por qué, entonces, tales líneas y no otras; por qué ese camino y no otro. Sí, finalmente, se dibujan las que convienen, pero cuál es su exacta racionalidad y justificación, es algo que no queda plenamente satisfecho.

Hegel ve, pues, en este proceder algo caprichoso, por lo cual dice: «una finalidad externa gobierna este movimiento».
Es necesario reconocer que Hegel está cuestionando la geometría euclidiana, pues las geometrías no-euclidianas de Gauss, Bolyai, Lobachevsky y Riemann no han aparecido aún en todo su vigor y reconocimiento. Sin embargo, se podría mencionar que Hegel sí apunta a mostrar que una fundamentación meramente axiomática o deductiva como es la euclidiana puede encerrar inconvenientes, pues los supuestos que se tienen por algo tan verdadero pueden presentar inconsistencias y tremendas sorpresas, como efectivamente sucedió en la polémica con el quinto postulado de Euclides que afirmaba que: por un punto exterior a una recta pasa una única paralela a la recta dada, postulado que es rebatido por la geometría hiperbólica que sostiene que por un punto exterior a una recta pasan infinitas rectas a la recta dada, y por la geometría elíptica de Riemann que niega que pase alguna paralela a la recta dada. Este debate condujo a la creación de sorprendentes teoremas, como aquél que demuestra que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es menor de 180°. Además Hegel reclamará del conocimiento verdadero que consulte la misma realidad natural, que está anclada en tiempo y espacio reales, y no, como pensaba Kant estas determinaciones, como intuiciones puras de la sensibilidad.

Párrafo 45

Die *Evidenz* dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armut ihres *Zwecks* und der Mangelhaftigkeit ihres *Stoffs*, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. – Ihr *Zweck* oder Begriff ist die *Größe*. Dies ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältnis. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. – Der *Stoff*, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der *Raum* und das *Eins*. Der Raum ist das Dasein, worein der Begriff seine Unterschiede einschreibt, als in ein leeres, totes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das *Wirkliche* ist nicht ein Räumliches, wie er in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, gibt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixierte, tote Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum andern fortbewegte und ohne daß auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. – Auch läuft um jenes Prinzips und Elements willen – und hierin besteht das Formelle der mathematischen Evidenz – das Wissen an der Linie der *Gleichheit* fort. Denn das Tote, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens,

nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Übergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon abstrahiert sie; sie betrachtet z. B. nicht das Verhältnis der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stößt sie auf die Inkommensurabilität derselben, d. h. ein Verhältnis des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

La evidencia *de este conocimiento insuficiente, del que está orgullosa la matemática y del que se ufana frente a la filosofía, descansa sólo en la pobreza de su* fin *y en la insuficiencia de su* materia*, y por eso es de una clase que debe rechazar la filosofía. –Su* fin *o concepto es la* magnitud*. Esta es precisamente la relación inesencial, inconceptual. Por eso el movimiento del saber procede en la superficie, no toca la cosa misma, a la esencia o al concepto, y por eso no es ningún concebir. –La* materia *sobre la que ofrece la matemática el halagüeño tesoro de verdad es el* espacio *y lo* uno*. El espacio es la existencia en donde inscribe el concepto sus diferencias, como un elemento vacío, muerto, en el que igualmente ellas son inmóviles y sin vida. Lo* real *no es algo espacial, como se considera en la matemática; con tal irrealidad, como son los objetos de la matemática, no se ocupa ni la intuición concreta sensible ni la filosofía. En tal elemento irreal se da pues también sólo algo verdadero irreal, o sea, proposiciones fijas, muertas; se puede terminar en cada una de ellas; la siguiente empieza por sí de nuevo sin que la pri-*

> *mera misma avance hacia la otra y sin que de ese modo se origine una conexión por la naturaleza de la cosa misma. –También, por ese principio y elemento –y en eso consiste lo formal de la evidencia matemática –el saber continúa en la línea de la* igualdad. *Pues lo muerto, porque no se mueve en sí mismo, no llega a las diferencias de la esencia, ni a la contraposición esencial o desigualdad, por eso tampoco al tránsito de lo contrapuesto a lo contrapuesto ni al automovimiento cualitativo, inmanente. Pues es la magnitud, la diferencia inesencial, lo único que considera la matemática. Ella hace abstracción de lo que es el concepto que divide al espacio en sus dimensiones y determina las relaciones de ellas en el mismo; por ejemplo, ella no considera la relación de la línea con la superficie; y cuando compara el diámetro del círculo con la periferia, ella tropieza con la inconmesurabilidad de la misma, o sea una relación del concepto, un infinito que escapa a su determinación.*

La matemática se jacta de ser el conocimiento más riguroso y exacto, pavoneándose frente a la «abstracta» y «confusa» filosofía. Se vanagloria de su evidencia, de la patencia de su incuestionable verdad, por lo cual se la debe acoger como el paradigma por excelencia de conocimiento. La evidencia es la transparencia de la verdad, la instancia de fulguración donde se ve (evidencia: de *videre*, ver) la verdad y se hace traslúcida. Por eso Spinoza ha expuesto la *Ética* según el modelo *more geometrico*, partiendo de definiciones y desarrollando la exposición a través de demostraciones, corolarios, escolios, etc. Wolff ha seguido igual derrotero, y Schelling, tambíen la ha valorado en forma excesiva, cuando enuncia: «En la medida en que la Matemática es en lo abstracto, como la Naturaleza en lo concreto, la expresión más perfecta y más objetiva de la razón misma, en esa

medida deben todas las leyes de la naturaleza, al igual que se disuelven en las puras leyes de la razón, encontrar sus formas correspondientes en la Matemática»[341].

Pero Hegel le ha perdido respeto no tanto a la matemática, sino a su verdad y a sus afamadas, pero, igualmente, indemostradas excelencias. Es un irreverente que, insensible a la indisposición que pueda producir en sus incondicionales defensores, de una vez la califica, sin eufemismos ni miramientos, de defectuoso conocimiento (*mangelhaftes Erkennen*). Defectuoso quiere decir, por lo menos, insuficiente. Los argumentos de Hegel en este párrafo van al meollo de la cuestión y con la intención de una crítica ya más integral, pues abarca tanto a la aritmética, y en general al cálculo, como a la geometría. La evidencia de la matemática se basa en la pobreza (*Armut*) de su fin (*Zweck*) y en la deficiencia (*Mangelhaftigkeit*) de su materia (*Stoff*).

El fin o concepto de la matemática es la magnitud (*Größe*), fin-magnitud que no hay inconveniente en tomar para esta exposición como sinónimo de cantidad, porque la magnitud es lo que esencialmente la caracteriza. Contrasta, pues, este fin con el verdadero fin en sentido teleológico encarnado en el mismo concepto, según lo examinamos en el párrafo 22, como ontología que se constituye en dirección hacia un fin. Concepto indica aquí desarrollo de por sí necesario y completo a través del conjunto integrado de determinaciones, mientras la magnitud es la relación (*Verhältnis*) matemática inesencial y aconceptual, en tanto se queda en la exterioridad. O sea que el puro número no afecta a la cosa en su esencia profunda, ni dice de su ser

---

341 SCHELLING. Lecciones sobre el método de los estudios académicos. P. 101.

en sus cualidades y transformaciones, relaciones o procesos. Esto de ninguna manera quiere significar que Hegel le niegue toda validez a lo cuantitativo o que lo menosprecie como determinación de la naturaleza. En la exposición que hará sobre este problema en la *Ciencia de la Lógica*, lo cuantitativo se examina como una determinación lógica que tiene incidencia cualitativa en la naturaleza de las cosas, pero en unidad con lo cualitativo mismo, en la unidad dialéctica entre ambas determinaciones en la medida (*Maβ*), un concepto de más elevación y concreción que la de aquellos de los que se forma. En la medida se hace comprensible, por ejemplo, por qué la magnitud del diámetro de la tierra incide en las características esenciales de sus pobladores o cómo determina la posibilidad de la vida orgánica, etc. Pero esta es una nueva manera de pensar la cuestión, según una lógica dialéctica en la cual lo cuantitativo sí adquiere un cariz de incidencia medular en las determinaciones de los seres, como ley especificante de su constitución; mas este no es el caso de la escueta matemática como tal, a la cual estas relaciones esenciales y múltiples le es extraña. O sea, la crítica a este aspecto unilateral de la matemática, insolvente para ir más allá por sí misma, es lo que muestra lo que debe hacer la filosofía como realización constructiva concreta.

Cuando Hegel afirma que la relación matemática es exterior o que transcurre en la superficie, quiere decir, en primer lugar, que es un conocimiento finito, en el cual, como lo esbozó en el párrafo 43, están separados sujeto y objeto, concepto y ser. El conocimiento es de un objeto que no es concepto, o es conocimiento de un objeto que no tiene que ver con lo otro. Pero superar esta escisión implica a su vez demostrar que uno y otro pertenecen a la misma unidad, y comprender que, en esencia, lo que se despliega en la

realidad es concepto; o sea que la cosa es despliegue según el flujo conceptual. Además, en segundo lugar, la verdad y la evidencia de la verdad no se logran en una única captación, sino que se configuran superando límites que se consideraban últimos, restaurando la multiplicidad de las relaciones necesarias, atendiendo a la diferencia, pero también siendo perspicaces para captar la esencia profunda, aspectos todos estos pertenecientes al ser de lo absoluto y a su saber. Así mismo, en tercer lugar, la mirada puramente matematizante se ofrece evidentemente como defectuosa y parcial. La matemática no es un conceptualizar (*Begreifen*), porque solamente el concepto da cuenta del ser de la cosa misma, en cuanto el concepto es el ser profundo y vital de la cosa misma en la multitud de sus determinaciones.

La materia de la matemática es el espacio y lo uno. La noción matemática de espacio que Hegel critica aquí, es la que lo entiende como un saco vacío y muerto, simple receptáculo en el que se inscriben (*einschreiben*) cosas y diferencias. El vacío es así considerado como un vacío contenedor, que acoge en su seno las diferencias del concepto, pero que como relativas al espacio son diferencias sin unidad profunda y sin lucha; sencillamente, diferencias muertas e inmóviles. Este espacio así pensado es más bien un lugar en el que la muerte logra su plenitud y donde la vida no le disputa lugar ni permanencia. De ahí que Hegel reitere de varias maneras el carácter de pasividad y muerte del espacio tridimensional de la geometría, en la que no ocurre ninguna negación dialéctica, o en la que únicamente tiene cabida la negación, pero como cabal vacío, o sea nada pura, indeterminada y fija. Ni siquiera las dimensiones que se le atribuyen son notorias en ese mismo indistinto y muerto espacio. En el espacio de la geometría no caben por el mismo las diferencias.

De lo uno, que aquí apenas se menciona, podemos observar que Hegel lo deduce en la *Ciencia de la lógica* a partir del desarrollo de la cualidad, en un riguroso proceso que atraviesa por el ser, la nada, el devenir, el ser determinado, lo ente, el algo y el otro, etc., hasta arribar al infinito cualitativo y al ser para sí y por sí, con el que se supera cualquier dualismo de lo exterior, y se entra en el terreno de la cantidad y en su principio que es lo uno; uno que tiene la característica de la exterioridad, porque matemáticamente lo que se halla junto a un uno es otro uno, en una exacta igualdad, y no como acontece en el caso de la cualidad en la que, por ejemplo, existe un árbol al lado de una piedra. Por tanto, el uno tomado estrictamente es un principio abstracto que no expresa lo cualitativo.

Mas presenta Hegel en contra de las deficiencias del conocimiento matemático un argumento que podría valorarse como la objeción más contundente contra este tipo de saber. El objeto de la matemática no es algo real, sino una abstracción. La matemática no da cuenta ni teoriza, ni explica lo real (*das Wirkliche*). ¿Pero, qué es lo real? Lo real no es el objeto de la matemática, ya que no es ni la figura, ni el número exclusiva o esencialmente. Lo real no es un mero plano del objeto, un corte o segmentación. Pues, para tomar un ejemplo a ras de suelo, la mesa es una existencia más compleja que la pura magnitud, cuenta con más elementos, relaciones, connotaciones, verbigracia, es producto de una praxis humana, objeto económico y cultural, etc. De ahí que el objeto de la matemática sectorice la realidad, le lime irregularidades, y abstraiga sólo un objeto ideal, el cuadrado puro, que realmente ni existe, ni es como forma, lo único que es el objeto.

La filosofía, a pesar de las invectivas en su contra de ser abstracta e irreal, tiene que ver mucho más con la realidad

que la presumida sapiente matemática. Más aún, para Hegel la filosofía es el saber en que se aprehende más fielmente la realidad, y por eso él aspira a que todas las determinaciones necesarias se encuentren en su sistema: el punto y el todo, la vida y la muerte, la luz y el matrimonio, la materia orgánica y la locura, el ser y el desgarramiento de la existencia, etc. Todo en un sistema que lo articula todo. Esto sí es lo real para Hegel, no meramente un plano, puramente plano, de tres dimensiones y un metro cuadrado de superficie. ¿Dónde quedan en la matemática la vida, la tragedia y la historia, el arte, etc., también necesarias y ciertas? El verdadero sentido de realidad no lo da la matemática. En esto hasta el intuir concreto sensible, como puede ser el de un atardecer, es más realista, ya que en tal intuir hay diferencias y relaciones, gamas de colores, separaciones, distancias, movimiento, sentimiento interior, contemplación extasiada, juego contrastivo de lo múltiple, etc., todo un vivo y rico conjunto y no un disecado círculo. De especialmente dura se puede considerar esta observación de Hegel que valora al intuir sensible concreto (*das konkrete sinnliche Anschauen*) con mayor capacidad para aprehender más fielmente la realidad que la matemática.

Y como en aquel reino de lo puramente cuantitativo y del seco espacio lo que impera es la muerte, en él no tiene cabida la vibrante conexión, ni la rica diversidad resplandeciente. De ahí que el discurrir proposicional matemático sea más la distribución yuxtapuesta, a la manera de un listado, en la que cada proposición está terminada, sin conexión con la otra. Son proposiciones fijas, muertas (*fixierte, tote Sätze*). No están conectadas interiormente entre sí, porque no corresponden a los múltiples encadenamientos y al despliegue necesario de la cosa; cada proposición cesa en sí misma sin desarrollarse interiormente hacia la segunda,

constituyéndose en la segunda. Este avance proposicional ocurre así, porque el elemento de conexión interproposicional es la igualdad. La demostración matemática avanza a través de la ecuación, porque la demostración se resuelve y convalida a través de la ecuación. La diferencia, si aparece en el discurrir proposicional de la deducción matemática, sería evidencia más bien de lo erróneo o de lo contradictorio. Es decir, el desarrollo proposicional es un progresar en la misma continuidad sin rupturas, escisiones ni saltos; sin fundar contraposiciones, ni provocar retornos a la unidad. En la permanencia de este ecuacional proceder es donde se observa lo formal de la evidencia matemática. La matemática no toma en cuenta la diferencia de una manera esencial y por eso no puede ir más allá de lo cuantitativo para encontrar lo otro, lo cualitativo, y reconciliarse con él. Lo cuantitativo no se supera a sí mismo en la matemática; esto sólo ocurre en la filosofía, y en una filosofía dialéctica, como es la hegeliana.

La crítica de Hegel a la matemática se sintetiza bastante bien al final de este párrafo al calificar la magnitud, la cantidad, como una determinación inesencial. En este punto gravitaría el quid de la cuestión. Mientras, por otra parte, aquilata, como lo va a hacer un poco más adelante, lo cualitativo como lo esencial.

Igualmente, objeta Hegel que la geometría no es consciente de una rigurosa deducción espacial. El que escinde (*entzweit*) las dimensiones es el concepto. ¿Acaso el espacio muestra en sí mismo el largo y el ancho? El concepto es el que descompone y fija en su propia relativización lo largo, lo ancho y lo alto, las dimensiones de lo espacial, y si observamos lo que hace Hegel con estas tres dimensiones en la *Enciclopedia*, notaremos que es una deducción negativa, a partir del punto, como demostración filosófica de ellas,

en la que el punto es el principio de la línea, la línea de la superficie, la superficie del sólido.

Se puede decir, entonces, que ese espacio así aceptado por la geometría no es lo real, porque lo real no tiene ese modo de ser. Esa no es la realidad de la intuición sensible, y mucho menos lo es de la filosofía. Esa sequedad del objeto de la matemática, contrasta con la fluidez y la historicidad de la vida. La matemática como que diseca la vida acogiendo una sola determinación, lo cuantitativo, y circunscribiéndola a un solo aspecto. La vida como algo concreto exige una combinatoria más compleja. De ahí que también las proposiciones matemáticas adolezcan de esta falla. El engarce de las proposiciones matemáticas tiene ocurrencia por suma de exterioridades y no por despliegue inmanente, en el que la conexión necesaria está asegurada por el hecho de que una determinación engendra la otra, como si se incubara en el mismo seno de la anterior.

No sobra recalcar, en algo ya dicho anteriormente, que la sola igualdad es propiamente parálisis, pérdida de ritmo, congelación de fuerzas. La matemática no tiene como alma la diferencia, la contraposición en su carácter fecundo, que tiende por sí misma hacia otras determinaciones cualitativas, hacia lo nuevo. Por eso dice Hegel que la matemática «...no llega a las diferencias de la esencia, ni a la contraposición esencial o desigualdad, por eso tampoco al tránsito de lo contrapuesto a lo contrapuesto ni al automovimiento cualitativo, inmanente.».

Así mismo, la matemática porta inhabilidades definitivas para poder resolver problemas sobre asuntos que caen en su ámbito. Es decir, la matemática, llegada a ciertas estribaciones, tiene que mostrar su incompetencia para enfrentar algunos enigmas que rebasan sus fronteras. Tal es el caso de la relación de la línea con la superficie, o de

la inconmensurabilidad que resulta de la relación entre la longitud de la circunferencia y su diámetro, propiedad que la matemática no está en capacidad de esclarecer. De ahí que el tema del infinito, que la matemática simplemente afirma, sea del campo de inspección y análisis directo de la filosofía, como problema propio. Ante cuestiones como ésta de lo inconmensurable, que causó tanto estupor en la escuela pitagórica con su descubrimiento del carácter irracional de $\sqrt{2}$, una sorprendente adquisisición de la mente humana que nunca valoró esa cofradía, la matemática no puede más que enmudecer y por eso cede su voz a la filosofía, para que este saber interponga sus recursos intelectuales, porque la matemática solo sabe decir: «Y así hasta el infinito», mientras elude el esclarecimiento de este concepto. Sin embargo, no sabe uno si esto es exacto en relación con la matemática posterior a Hegel.

Párrafo 46

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die *Zeit* als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens usf., welche sie häufig gibt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfnis des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise[342] würde eben so merkwürdig als belehrend sein, um die Mathematik teils von diesem falschen Putze zu reinigen, teils ihre Grenze zu zeigen, und daraus die Notwendigkeit eines andern Wissens. – Was die *Zeit* betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des andern Teils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseiende Begriff selbst. Das Prinzip der *Größe*, des begrifflosen Unterschiedes, und das Prinzip der *Gleichheit*, der abstrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener

---

[342] HEGEL hat in der Enzyklopädie § 267 die Gesetze des Falles in diesem Sinne näher erörter (Phil. Bibl., Bd. 33, S. 229 ff.). / Hegel en la Enciclopedia § 267 ha examinado más de cerca en este sentido la ley de la caída (Bibl. Filos. Tomo 33. P. 229 y ss.).

reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher nur als paralysiert, nämlich als das *Eins* zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Tun, das Sichselbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

La matemática inmanente, llamada pura, no contrapone tampoco el tiempo *como tiempo al espacio, como la segunda materia de su consideración. En verdad, la aplicada trata de él, como del movimiento y también además de otras cosas reales, pero ella recibe de la experiencia las sintéticas, o sea, proposiciones de sus relaciones, que están determinadas por su concepto, y aplica sus fórmulas únicamente a estas presuposiciones. Que se dan y se toman como demostraciones las llamadas demostraciones de tales proposiciones, como la del equilibrio de la palanca, la de la relación entre espacio y tiempo en el movimiento de caída, etc., que se dan frecuentemente, es en sí mismo sólo una prueba de qué tan grande es la necesidad de la demostración para el conocimiento, porque, cuando no tiene más, acata a la vacía apariencia de la misma, y porque en esa forma obtiene satisfacción. Una crítica de esas demostraciones sería tan curiosa como instructiva, en parte para limpiar a la matemática de ese falso adorno y en parte para mostrar su límite y deducir de allí la necesidad de otro tipo de saber. –En lo concerniente al* tiempo, *del que se debería pensar que él, en pareja frente al espacio, conformaría la materia de la otra parte de la matemática pura, entonces él es el concepto existencial. El principio de la* magnitud, *de la diferencia aconceptual y el principio de la* igualdad, *de la unidad abstracta no viviente, no se pueden ocupar de aquella inquietud pura de la vida y de la distinción absoluta. Por eso, esta negatividad se convierte en lo* uno, *como la segunda materia de este conocimiento, solamente en cuanto paralizada, conocimiento que reduce a la materia lo que-se-mueve-a-sí-mismo, un Hacer externo, para tener*

pues en él un contenido indiferente, externo y no viviente.

Las críticas continúan. Parece como si la matemática fuese la máxima rival de la filosofía y como si Hegel variara de rumbo en el ajuste de cuentas con Schelling, para cazar otra polémica. Pero en el fondo, no hay tal cambio de dirección. Lo que hace Hegel es mostrar el fundamento del formalismo schellinguiano en su seducción por la matemática. Por eso el Proteo alemán no logra superar consecuentemente el spinozismo, a cuya sustancia la ronda también la misma frialdad de la muerte.

Mas si la matemática comporta matices específicos, también se le debe objetar diferenciadamente con el fin de que la crítica sea justa y equilibrada. El golpe a tientas a cualquier blanco le resta méritos al punto de vista filosófico. De ahí que Hegel tome en cuenta la distinción entre matemática pura y la matemática aplicada, diferenciación que no es de él –por lo cual habla de la llamada (*sogennante*) matemática pura–, y que puede rastrearse hasta el mismo Platón quien, por tener presente tal diferencia, fue reacio a las aplicaciones prácticas de la geometría. Como sabemos, la matemática pura es aquella que está interesada en dicho conocimiento por sí misma, *in se* y *per se*, a la que le pertenece un valor e interés intrínseco e inclusive estético, comparable a la pintura o a la poesía, y por eso la llama Hegel también matemática inmanente. Mientras la matemática aplicada se sirve de esos conocimientos para la resolución de problemas prácticos en múltiples ámbitos y ciencias, en especial, por la relación que reconoce Hegel, con la física. A un filósofo al que podría hacérsele especial mención en cuanto al problema de la matemática aplicada es a Wolff quien la trató no solo en cuanto a sus fundamentos sino también asociada a la arquitectura y al arte de la guerra, presentando

principios para él válidos en uno y otro campo. Sobre esto enuncia Hegel: «Este método es aplicado por Wolff a todo contenido posible, incluyendo lo totalmente empírico, por ejemplo en las llamadas matemáticas aplicadas, donde implanta muchas artes útiles y reduce a la forma geómétrica los pensamientos y las indicaciones más comunes, lo que en parte da también a su exposición, hay que reconocerlo, un cariz bastante pedantesco, sobre todo allí donde el contenido se justifica inmediatamente ante la representación aun sin necesidad de recurrir a estas formas»[343].

A la primera, a la matemática pura, le cabe una observación de fondo: no toma en consideración el tiempo como tiempo, frente al espacio. Aclaremos primeramente que la expresión el tiempo como tiempo (*die* Zeit *als Zeit*) no es ninguna redundancia o tautología, sino un enunciado que llama la atención sobre la existencia de un significado profundo que hay que sacar a la luz, porque inmediatamente no se destaca, ni superficialmente se aprehende. Es decir, con la conjunción como (*als*) lo que quiere Hegel es subrayar que la primera palabra tiempo debe comprenderse, pero en el sentido conceptual y riguroso que encierra el segundo término tiempo. Según esta observación, lo que hay que desentrañar es, entonces, el contenido del segundo concepto y deducir a partir de su dialéctica, como *cronos* destructor que devora a sus propios hijos, su esencial naturaleza en oposición a la del espacio. Para entender un poco este difícil y hermoso problema nos puede ayudar su libro *Filosofía real*. En este texto, de la misma época de Jena, dice: «Con todo, esta dispersión [o separación entre uno es *ahora*,

---

[343] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 363. Vol. 3.

el otro ha *sido*, otro *será*] no corresponde al tiempo como tiempo sino, por el contrario, al espacio que conlleva; pues el tiempo precisamente no es la neutra yuxtaposición de los momentos sino precisamente la contradicción de tener en una unidad inmediata lo opuesto simple y puramente»[344] Es decir, el tiempo como tiempo no se puede comprender exclusivamente como tres momentos separados: el pasado, el presente y el porvenir, pues como lo define en la *Enciclopedia* el tiempo es la plenitud dialéctica siempre incesante: «–Es el ser que *siendo*, *no* es, y que *no* siendo, *es*: es el devenir *intuido*, es decir, que las diferencias precisa y simplemente *momentáneas* o que inmediatamente se superan, están determinadas como *exteriores*, esto es, como exteriores a *sí* mismas, sin embargo»[345]. Es decir, el tiempo afirmándose se niega y dejando de ser se realiza. Cada instante temporal presente está asentado sobre la cresta de la absoluta negación, negación que se revela como presente en su verdad. Sin embargo, eso es lo que parece decir Hegel, esa dialéctica íntima de afirmación y negación del tiempo, que es instantánea e inmediata, se manifiesta como una exterioridad que serían el presente, el pasado y el futuro, que son los momentos como generalmente se comprende el tiempo, y no, en sí mismo, como viva contradicción.

¿Cómo, pues, un saber que se jacta de tanta evidencia y verdad puede hacer abstracción de esta importantísima determinación? Dejar a un lado el tiempo implica entender las cosas como existentes en un saco vacío, sin flujo, sin movimiento ni alteraciones, sin desarrollo ni caducidad, sin tendencias y

[344] HEGEL. Filosofía real. P. 13.

[345] HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 258.

sin historia. Esa realidad así pensada es muy irreal. Y es que el tiempo para Hegel es la inquietud en sí misma, la realidad que encarna la dialéctica absoluta: la presencia de la dialéctica del ser y de la nada en su perpetua vibración.

El mantener estas dos determinaciones, el tiempo y el espacio, en esa separación no conduce a otra cosa que a renunciar a explicar el mismo movimiento de la materia, como interpenetración de ellas, explicación que formula Hegel en la *Enciclopedia*, en la parte que trata de la filosofía de la naturaleza, en la que con bastante agudeza muestra esta imprescindible conexión espacio-temporal para que tenga explicación el movimiento. Por eso la realidad material no es esa abstracción que separa espacio y tiempo, sino que es su mutuo traspasarse, su unidad, tal como lo va a considerar posteriormente la física relativista, que ha tenido la perspicacia de incluir como variable absolutamente necesaria para comprender cualquier objeto, no sólo las tres determinaciones espaciales, sino también el tiempo como cuarta dimensión, y por eso no habla de espacio y tiempo, sino de tiempo-espacio, expresión con la cual se quiere indicar que existen, pero en su propia y necesaria unidad. Hegel advertirá este asunto con las siguientes palabras: «Este *perecer* y *regenerarse* del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, de modo que el tiempo se pone espacialmente como *lugar* y esta espacialidad indiferente se pone también *temporalmente* de manera inmediata, es el *movimiento*. –Este devenir, sin embargo, es también igualmente la coincidencia de su contradicción, la unidad *inmediata*, *auténtica* y *existente* de espacio y tiempo: [es] la *materia*»[346].

---

[346] Ibid. § 261.

Todo individuo y cualquier sociedad se desenvuelve en una correlación necesaria entre tiempo y espacio y no en estas determinaciones como si fuesen algo imaginario y caprichoso; y comprender lo real histórico bajo esta doble condición de espacio y tiempo permite comprender el fundamento de cruciales hechos a los que, precisamente, por no tenerse en cuenta esta efectiva incidencia, se les malinterpreta en su ser. Tal fue lo que aconreció con las Cruzadas, unas misiones gigantescas y sanguinarias que pretendiero rescatar los lugares sagrados del cristianismo en tiempos posteriores a la muerte de Cristo, cuando ya éste como hecho físico, como éste, había sucumbido y solo quedaba como recuerdo en la comunidad cristiana. Las Cruzadas quisieron encontrar en cierto espacio lo que ya no concordaba con el tiempo, por lo cual esta empresa tuvo un objetivo irreal y fue la más infecunda[347].

Hegel asocia, o mejor identifica, el tiempo con el concepto existente mismo (...*der daseiende Begriff selbst*). Por eso cabe la pregunta, ¿en qué sentido es lo mismo el tiempo que el concepto? Cualquiera tiende a pensar el tiempo como una realidad separada del concepto, pero Hegel,

---

[347] «Aquellos lugares sagrados, el Monte de los Olivos, el Jordán, Nazaret, como el presente sensible y exterior del espacio sin la presencia del tiempo, no son sino algo pasado, un simple recuerdo y no una contemplación del presente inmediato; lo único que los cruzados encontraron fue su pérdida, su tumba en este presente. Siendo como eran bárbaros, no buscaban lo general, la posición universal de Siria y Egipto, ese centro de la tierra, los nexos de unión para la libertad del comercio, como había de hacerlo Bonaparte, cuando ya la humanidad hubo recobrado su razón». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 158. Vol. 3.

por el contrario, identifica el concepto con la realidad. Y la identifica, en primer lugar, en tanto la realidad es (idealistamente) manifestación del concepto. La realidad ontológicamente significa ser realidad, según la lógica del concepto. En otras palabras, la realidad, tiene su ser según el concepto; su ser es lógicamente determinable y aprehensible; lo real tiene su lógica. Con clara conciencia de esta relación hegeliana entre concepto y ser, entre lógica (ontológica y teológica) y realidad, puede enunciar, entonces, Feuerbach: «La lógica hegeliana es la teología vertida a la *razón* y el *presente*, la teología hecha lógica. Así como el *ser divino de la teología es el conjunto ideal o abstracto de todas las realidades*, es decir, *de todas las determinaciones y finitudes*, así también la *lógica*. Todo lo terrenal se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también, *todo lo que se encuentra en la naturaleza* se encuentra de nuevo *en el cielo de la lógica divina*: cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo»[348]. Y en segundo lugar, concepto y tiempo se identifican en cuanto el mismo concepto es devenir, o sea, temporalidad manifiesta. El concepto no es *Logos* coagulado sino movimiento de sí mismo, dinámica y dialéctica.

Pero hay algo más. El concepto no es una unidad mental seca y muerta, como cuando digo cantidad o lo uno, sino que para Hegel, el concepto engendra desde sí mismo una dialéctica inmanente que lo hace transitividad fundante, el paso a otro fundado por su despliegue interior. De este modo de proceder el concepto y lo real, y lo real según

---

348 FEUERBACH, Ludwig. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. Traducción de Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984. P-p. 23-24.

la lógica del concepto, Hegel es un convencido. La negatividad es ese motor impelente. De ahí que sea imputable, a quienes se encasillan en la mera igualdad, la incapacidad de construir un proceso y de ocuparse de la pura inquietud de la vida y de la diferenciación absoluta; esto es lo que no alcanza a ver la matemática inmanente, no obstante, su porte recio y sus aires desdeñosos frente a la filosofía.

Al ser, pues, la dinámica interior no solo propia de lo real, sino del concepto, y de un concepto que funda lo real, la dialéctica no es exclusiva de lo real, sino también del concepto; no sólo de lo exterior, sino también de lo interior que se exterioriza. Esta es la relación entre una *Ciencia de la lógica* y una *Filosofía de la naturaleza*, según la definida posición al respecto, de que la naturaleza es la idea en la exterioridad, es decir, la idea alienada.

La materia (*Stoff*) de la matemática, ya se dijo, es el espacio y lo uno, y lo uno es el principio en que se funda el conocimiento matemático. De este uno (*das Eins*) dice Hegel que es la negatividad paralizada. Negatividad paralizada quiere decir mera negatividad, la negatividad que no engendra lo otro; que es el puro vacío, porque lo uno de la matemática es atomizado; así lo uno es negación paralizada, porque no se escinde él mismo y, por lo tanto, no le pertenece la vida, mientras la división, la separación y la contraposición son momentos necesarios de la realidad, su vida misma. Esto es igualmente lo que se le escapa a la comprensión matemática, pasmada en una «realidad» abstracta, distante de cualquier determinación vital. Es decir, el uno de la matemática no es un uno que desde sí, por desdoblamiento produzca otros unos, sino que es un uno que se junta o se separa de otros unos externamente, así como, por ejemplo, ocurre con el número 3 como adición de tres unos.

Mientras esto ocurre con la matemática pura o

inmanente, la matemática aplicada (*die angewandte Mathematik*) presenta algunas variaciones, pero en lo fundamental no soluciona el problema de la verdad. La matemática aplicada sí toma en cuenta el tiempo, el movimiento y otras cosas reales, o aplica el cálculo a fenómenos físicos: fuerza, aceleración, velocidad, distancia, tiempo, etc., a la manera como se matematiza en la teoría del movimiento de Newton, o se calcula en la caída de los graves en Galileo. Pero Hegel, desde su idealismo filosófico, piensa que lo que hace la matemática es aceptar o recibir (*annehmen*) de la experiencia las proposiciones sintéticas, como si fuesen derivadas de las cosas reales y de sus relaciones, lo que introduce una noción empirista del concepto, cuando en verdad es éste el que determina las relaciones reales.

A este respecto, Hegel también ha mantenido una discusión viva con la física, ciencia que cree operar por un proceso abstractivo que conduce de la experiencia al concepto. Hegel desde su problemática *Disertación Sobre las Órbitas de los Planetas*, que ha sido tomada como clara evidencia de los descarríos a que conduce la pura teoría desvinculada de referentes observacionales o empíricos, ha mantenido una concepción especulativa del universo, según un modelo orgánico-teleológico, modelo y realidad determinada por el concepto, en la acepción específica hegeliana, según la variante que éste mismo pensador ha introducido en la concepción del concepto. Este punto de vista de Hegel implica una disputa enconada con el proceder conceptual del físico, quien se ve poseído de una confusión. Para aclarar esto podemos retomar el punto de vista de Hegel sobre Newton y J. Böhme. El primero es un científico, el segundo, un místico. Hegel los coloca en paralelo, en la forma contradictoria como uno y otro relacionan lo empírico y lo

conceptual. Newton maneja conceptos como cosas, Böhme, cosas como conceptos. El físico cree que está manipulando objetos, cuando lo que está manejando es conceptos. Realmente no trabaja tanto sobre la aceleración, la masa y el tiempo como entidades empíricas, como con conceptos. El científico se arma de este concepto y con él trata de explicar el fenómeno como tal. Pero el concepto no se ve, como no se ve la ley de la gravedad, sino la caída de un objeto cualquiera. Así mismo el físico, no estudia los conceptos mismos pensándolos, o como dice Hegel: «Y tanto él como todas las ciencias físicas, hasta hoy día, se mantuvieron y siguen manteniéndose fieles a esta divisa [¡ciencia guárdate del *pensamiento*!], sin dejarse llevar a la investigación de sus conceptos, al pensamiento de los pensamientos»[349].

Mientras el primero, pues, vulgarizaba los conceptos, el segundo sublimaba la realidad al asumirla como concepto: «Newton en cambio, como los físicos, no llegó a saberlo nunca, no llegó a darse cuenta que, cuando creía manejar simplemente cosas físicas, pensaba y manejaba conceptos; en este sentido viene a ser la antítesis de Böhme, quien manejaba las cosas sensibles como si fuesen conceptos, y se adueñaba perfectamente de su realidad y la dominaba gracias a la fuerza de su espíritu, mientras que Newton, procediendo a la inversa, operaba con los conceptos como con cosas sensibles y los tomaba en sus manos como suelen tomarse la piedra o la madera.»[350]

Claro está, que el mismo Hegel explica que la

[349] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P-p. 337-338. Vol. 3.

[350] bid. P. 338. Vol.3

matemática aplicada se ocupa del tiempo, pero las demostraciones de ella son demostraciones aún insuficientes, que se limitan a aplicar fórmulas a supuestos; demostraciones frente a las cuales podría cumplir la filosofía un destacado papel, para mostrar la necesidad de ir más allá de la matemática, y demostrar la incapacidad de ésta para justificarse a sí misma.

Podemos decir, pues, que, según Hegel, la vida necesita para su comprensión de otro modelo teórico que no esté basado como la matemática en el mero número y en la igualdad. El número expresa el más o el menos, como repetición externa de lo uno, como el eje de la composición numérica, pero no da cuenta del ser esencial como cualidad. Así mismo la diferencia y la conexión interior es lo que en verdad salen sacrificados con una visión matematizante; se renuncia a la diferencia como el principio de toda inquietud y a la conexión interior como el gozne del devenir orgánico. Penetrar racional y demostrativamente en estas carencias e insolvencias definitivas de la matemática es lo que permite que la filosofía recupere una autoestima a través de la superación que ella únicamente puede hacer, por lo cual debe ir más allá de las limitaciones de los otros saberes.

Párrafo 47

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht *unwesentliche* Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei, sowie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, tote Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. – In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.

La filosofía, en cambio, no considera la determinación inesencial*, sino a ella en tanto que es esencial; su elemento y contenido no es lo abstracto e irreal, sino lo* real *que se pone a sí mismo y en sí viviente, la existencia en su concepto. Precisamente el proceso que se produce y recorre sus momentos, y este movimiento total, conforman lo positivo y su verdad. Por consiguiente, ésta incluye en sí tanto lo negativo, aquello que sería llamado lo falso si se pudiera considerar como a tal, de lo que hay que abstraer. Lo desapareciente hay que considerarlo más bien en sí mismo como esencial, no en la determinación de algo fijo recortado de lo verdadero, que fuera de él hay que dejarlo situado, no se sabe dónde; como también lo verdadero, de otra parte, no como lo positivo muerto y quieto. La manifestación es el aparecer y el desaparecer, que en sí misma no aparece ni desaparece, sino que es en sí y que conforma la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Así, lo verdadero es el delirio báquico en el que todos los miembros están ebrios, y porque igualmente cada uno se disocia inmediatamente, apartándose – él es igualmente el reposo transparente y simple. En el tribunal de ese movimiento en verdad no sobreviven las figuras individuales del espíritu como los pensamientos determinados, pero ellas son también tanto elementos positivos necesarios como lo son negativos y desaparecientes. En el* todo *del movimiento, concebido como quietud, está conservado aquello que se distingue en ella y da existencia especial, como algo tal que se* recuerda *y cuya existencia es el saber de sí mismo, al igual que éste es existencia inmediatamente.*

Hegel parece que pretende trocar los papeles en la escena de la ciencia, proponiendo un nuevo protagonista: La Filosofía; y ante ella, para quien Hegel busca que se centre la atención, los demás serán actores secundarios. La filosofía en su nueva conformación merece otro sitial, al

mismo tiempo que la matemática debe ser removida del que tiene, pues ocupa un pedestal inmerecido. La revolución filosófica es para que la filosofía vuelva a ser la *regina scientiarum*. Mas en la controversia, orientada a tal fin, Hegel reconoce que aún es necesario fijar la atención en dos cuestiones fundamentales: hay que dilucidar los problemas relativos a ¿qué es lo real verdadero? y ¿qué saber sí da cuenta efectiva de lo real? En primer lugar, hay que caracterizar, entonces, lo real.

Lo real (*das Wirkliche*) es lo que se pone a sí mismo, lo viviente en sí (*in sich Lebende*), la existencia en su concepto (*das Dasein in seinem Begriffe*). El autoponerse no es otra cosa que darse a sí mismo su propio fundamento, es decir, garantizarse a sí mismo la existencia. Este tipo de ser, que cumple el requisito de ponerse a sí mismo en su incondicionalidad, no es otro que el absoluto. Nada más puede tener esa propiedad, así en la historia de la filosofía tal *Ontos* haya sido asignado tanto a entidades naturales (agua, aire, átomos, etc.), como al mismo pensamiento. En este aspecto, la filosofía muestra su radical naturaleza al no conformarse con cualquier determinación y al mantener como indefectible pretensión conocer lo infinito, eterno e incondicionado. Esta es su tarea central como saber especulativo. Ante este alcance la matemática no puede disimular sus evidentes frustraciones, su cierta precariedad y parcialidad.

Pero el autoponerse que caracteriza a lo incondicionado, exige como propiedad necesaria el automoverse, el otorgase a sí mismo la vida y la dialéctica. Sin embargo, como ya se advirtió, este autoponerse y automoverse no son dos inmanencias complementarias, sino dos requisitos necesarios de un mismo acto existencial, en el cual lo absoluto es de por sí incondicionado en su absoluta historicidad y dialecticidad. Esta unidad es la que debe

demostrar la filosofía hegeliana como sistema dialéctico, como idealismo absoluto. Y la filosofía asume esta tarea porque a lo real le corresponde, en segundo lugar, ser también la fuente de su propio conocimiento, ser real conciencia de sí. Es decir, es propio también de lo real ser el propio pensamiento de sí. El sentido de lo verdadero se torna, entonces, bastante riguroso y complejo, así como lo hace Hegel con el sentido de lo real, al ampliarlo, multiplicarlo, extenderlo y hacerlo campo de resonancia de múltiples relaciones y elementos constituyentes. Con estas precisiones y requisitos, Hegel no hace otra cosa que darle máxima dignidad a la filosofía y, de paso, restarle ínfulas a otros saberes. Y como los elementos de lo real ya han devenido en las determinaciones de su cabal configuración (real que Hegel capta como dato y evidencia *a posteriori*), mostrándose como concepto y ser, como despliegue, lo real no puede circunscribirse a una parcial e inesencial determinación, porque este actuar así corresponde a la mayor transgresión filosófica, al cometer el pecado mortal contra la verdad, cual es ceñirse a la fosilizada y petrificada unilateralidad. De ahí que lo real no pueda ser exclusivamente existencia o cocepto, sino la existencia en su concepto, es decir, el concepto existencializado o la existencia que por ser concepto es lógica.

Lo verdadero es lo real, y viceversa. Pero lo real es también el proceso que engendra sus momentos y los recorre; es decir, es un real que tiene una existencia repartida y extendida, que se moldea y se hace en el proceso mismo de configuración; y como fisonomía que se hace patente, como O*ntos* que se desoculta y se hace en su esencia, el movimiento es real y positivo. El movimiento secreta estelas ónticas, destila ser verdadero, produce presencia metafísica inocultable. Esto es lo positivo del

movimiento en cuanto éste no es de puro desvanecimiento y desgaste. Mas, como movimiento también le compete un aspecto destructivo y desolador que, al mismo tiempo que construye, deja ruinas y disuelve realidades. Es decir, a la emergencia ontológica positiva, corresponde igualmente decadencia y desaparición, pues en el proceso hay algo desapareciente (*das Verschwindende*). La historia tiene también su fatalidad, y por eso los singulares en definitiva no se pueden sostener, ya que es de la naturaleza de lo finito el efectivo finitizarse; negación ésta que es la que le da sentido y demuestra el ser de lo infinito y absoluto. Esto significa que lo absoluto pervive a través de la muerte, o que la caída plenifica.

Así, pues, lo positivo y lo negativo no están separados. Ni lo positivo es una pura presencia pasiva, inerte y muerta, ni lo negativo es pura decadencia tendiente al cero absoluto; recíprocamente se niegan, pero asimismo en su unidad se vivifican. Esta dialéctica del ser y de la nada, en su mutua penetración, no es más que el devenir en el que discurre, como manifestación, la más profunda realidad del todo. Por eso lo verdadero tiene que ser manifestación, fenomenalidad. Hegel interpola en este párrafo una frase de hermoso empaque y de profundo sentido: «La manifestación es el aparecer y el desaparecer, que en sí misma no aparece ni desaparece, sino que es en sí y que conforma la realidad y el movimiento de la vida de la verdad».

Esta bella expresión, que de por sí daría para un estudio completo, podemos entenderla de la siguiente manera. Hegel no es definitivamente afecto a un esencialismo puro, a la manera de un Platón. Las esencias ideales, ontológicas y epistémicas, inmutables y eternas separadas de la manifestación, no tienen realidad ni verdad. Esto sería como pensar la esencia del caballo real, sin desarrollo, ni

enfermedades, o lo social como solidificada realidad, sin despliegue ni mutación. Tampoco los conceptos originarios como esencias puras es lo último verdadero, pues su destino y realización es su manifestación. Es decir, esas esencias no pudieron permanecer en sí mismas y por eso se exteriorizaron creando realidad. Mas esa fenomenalización no lo es a la manera kantiana en la que la esencia no se revela, ni a través de la cual no es cognoscible el fundamento, sino que, para Hegel, por el contrario, en dicha fenomenalización se manifiesta el ser verdadero, manifestación que acontece en el eterno juego del nacer y el desaparecer, siendo, como tal fenómeno, lo que no nace ni perece; sería algo así como la deviniente eternidad que existe temporalizándose, que es en su fluir como devenir, sin que el devenir por sí mismo devenga, nazca y muera. La manifestación es, entonces, en sí una esencia que no deja de ser tal porque devenga a través del manifestarse, así como Dios, según Hegel, no pierde su sagrada esencia porque se revele a través de su hijo, o porque se enajene en la naturaleza.

Lo verdadero es por tanto una paradójica conjugación. Es movilidad y agitación, delirio báquico (*bacchantische Taumel*) como torbellino de inquietud al que no escapa ningún miembro; es la palpitante diferencia y la agitada negación; es como un movimiento envolvente que no deja en reposo ningún singular, así el mismo movimiento permanezca en reposo; es el fluir que se resiste a encasillarse y por eso es expansión y contracción; más también, como ya se dijo en un párrafo anterior en el que se formuló una referencia a lo infinito en *Fuerza y entendimiento* de la *Fenomenología*, el motor es, a su vez, inmóvil. El que todo lo mueve, es para sí mismo en su integridad la paralizada permanencia. Él fluye, pero en sí mismo; es la mismidad

que desde sí mismo deviene; se hace otro y se altera, pero permaneciendo en sí. Por eso dice Hegel que es el reposo trasparente y simple (*die durchsichtige und einfache Ruhe*). El dualismo que es manifestación de la vida no es alejamiento completo del monismo, sino totalidad del absoluto que está siempre subyaciendo a toda determinación; es el monismo panteísta que insistentemente se le achaca a Hegel. Esta unidad es lo invibrante en su propia fluencia y diversidad; y en cuanto él todo trepida a través de cada singular, el singular muere cuando se disocia de esa totalidad, ya que es propio de lo singular no mantenerse en sí mismo indefinidamente. La separación es la disolución de lo singular y la vuelta al todo absoluto.

Ante esa negación, esa muerte, o esa duda, que es lo negativo del espíritu, que actúa como un tribunal (*Gericht*) que somete a su juicio implacable todo parcial momento, ninguna figura particular se sostiene. Como lo plantea Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología*, el movimiento de negación equivale a la duda consumada, duda estricta y universal a cuya fuerza corrosiva nada escapa. Es la muerte universal iluminando toda la vida espiritual, muerte a través de la cual permanece el fluyente espíritu que en su movimiento negador no sabe de favoritismos caprichosos ni de exclusiones indebidas. Por eso cada figura particular está condenada por la historia a desaparecer como momento último, pero también a permanecer, al ser asimilado por el nuevo presente; y así sucesivamente ocurre con todas las figuras incorporándose a la verdad del todo. Esta es, en esencia, la «técnica» constructivo-descriptiva que recorre todo el movimiento fenomenológico. De ahí que cada momento sea tanto positivo como negativo, o sea, que encierra una dialecticidad que permite el despliegue pero que, igualmente,

asegura el nexo que da continuidad del proceso. De ahí también que lo positivo, en cuanto es negado, deja de ser lo fijo y puede, por consiguiente, avanzar. Y lo negativo en cuanto tiene contenido debe fluir, ya que de ser el puro vacío, sería también la absoluta inmovilidad, el hundimiento en la absoluta nada.

Sin embargo, en esta estructura del discurrir fenomenológico se cumple un designio más elevado, por el cual la relación de los momentos con la totalidad adquiere eximia notoriedad. Y como ningún singular puede prevalecer definitivamente y cada uno de ellos tiene que caer para ser asumido por la totalidad en su propio devenir, el absoluto tiene que ser la conciencia que recuerda, concepción con la cual introduce Hegel su solución al problema de la inmortalidad. Según su visión, pues, la inmortalidad no es un definitivo no morir, sino un morir para renacer en los dominios de la propia totalidad, asumido por la sustancia en sus posibilidades de reminiscencia. Si el todo vive como todo es a expensas de la propia caída de los singulares, de cuyo sacrificio parcial el todo sale revitalizado. Pero, a su vez el todo, como último fundamento, es quien evita la caída definitiva y el hundimiento de cada ser finito en el abismo absoluto. De la misma manera que lo absoluto exige el sacrificio también brinda la recompensa al convertirse en el fundamento o en la razón de ser de los finitos, y de ser la posibilidad de la eternidad al asumir ella el mismo acto del recuerdo. Por eso dice Hegel: «En el *todo* del movimiento, concebido como quietud, está conservado aquello que se distingue en ella y da existencia especial, como algo tal que se *recuerda* y cuya existencia es el saber de sí mismo, al igual que éste es existencia inmediatamente».

Tales son, pues, las ventajas que brinda el que lo verdadero no sólo sea sustancia sino también sujeto, que exista la modalidad del ser como pensamiento, como autoconciencia que conoce y recuerda, como conciencia que realiza el sublime trabajo del reconocimiento y la interiorización[351].

[351] «Nuestra inmortalidad es esa continuidad de la evolución de la cultura». HAVEMANN, Robert. Dialéctica sin dogma. Ciencia natural y concepción del mundo. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971. P. 73.

Párrafo 48

Von der *Methode* dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nötig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müssen wir das Bewußtsein haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen einer verschollenen Bildung angehört. – Wenn dies etwa renommistisch oder revolutionär lauten sollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, so ist zu bedenken, daß der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, – von Erklärungen, Einteilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, – schon in der Meinung selbst wenigstens *veraltet* ist. Wenn auch seine Untauglichkeit nicht deutlich eingesehen wird, so wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht; und wenn er nicht an sich gemißbilligt wird, so wird er doch nicht geliebt. Und wir müssen das Vorurteil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst; jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begriffslose Verhältnis der Größe zu ihrem Prinzip und den toten Raum wie das ebenso tote Eins zu ihrem Stoffe hat,

eigentümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h. mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Konversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde als der Erkenntnis, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtsein Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Konkretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes, ruhendes Sein oder Wesen gilt. Es läuft teils daran fort, teils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sei es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück; und die Überzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Del método *de este movimiento o de la ciencia podría parecer necesario indicar anticipadamente lo más posible. Pero su concepto radica ya en lo dicho, y su exposición propia pertenece a la lógica o más bien es ella misma. Pues el método no es otra cosa que la estructura del todo presentada en su esencialidad pura. Pero de lo transitado en cuestión hasta aquí, debemos tener la conciencia de que también el sistema de representaciones relativas a lo que es método filosófico pertenece a una formación cultural desaparecida. –Si acaso esto sonara vanidoso o revolucionario, tono del que me sé alejado, entonces hay que considerar que por lo menos en la opinión misma ya es* anticuado *el aparato científico que prestó la matemática –de explicaciones, divisiones, axiomas, series de teoremas, sus demostraciones, fundamentos y consecuencias y deducciones de ellos. Si tampoco se considera clara su insuficiencia, entonces ya no se hace ninguno o poco uso de él; y si él no se desaprueba en sí, entonces tampoco se lo*

quiere. Y debemos tener como prejuicio que lo excelente se use y se haga querer. Pero no es difícil comprender que el procedimiento de formular una proposición, aducir fundamentos para ella e igualmente refutar la contrapuesta mediante fundamentos, no es la forma en que puede aparecer la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma; pero aquel método es el conocer que es externo a la materia. Por eso él es peculiar a la matemática que, como se anotó, tiene por principio la relación no conceptual de la magnitud, y por su materia al espacio inerte como también a lo uno inerte; y que se le debe dejar a ella. También el método puede quedarse en modales más libres, es decir, mezclado más con arbitrariedad y casualidad, en la vida corriente, en una conversación o instrucción historiográfica, más de curiosidad que de conocimiento, como aproximadamente es también un prólogo. En la vida corriente, la conciencia tiene conocimientos, experiencias, concreciones sensibles y también pensamientos, fundamentos, en general tales como su contenido, que vale como algo existente o como un ser fijo, quieto o como esencia. Ella[352] *en parte continúa así, en parte interrumpe la coherencia mediante arbitrio libre sobre ese contenido y se comporta como una determinación externa y una aplicación del mismo. Ella lo reduce a algo cierto, aunque sea únicamente la sensación momentánea; y la convicción queda satisfecha si ha llegado a un punto de apoyo conocido para ella.*

Puede ser que Hegel haya escuchado reclamos referidos a la necesidad de una cabal sustentación del problema del método (*Methode*) que sigue su filosofía y de su «aplicación»,

[352] La conciencia.

en este caso, a la *Fenomenología del Espíritu*; también que se le hubiese pedido explicar enteramente la naturaleza del método en ejecución, del que dice que es tanto método del movimiento como de la ciencia; o tal vez que haya sido plenamente consciente de este punto decisivo y de que su construcción filosófica requería guiarse según una requerida conciencia metodológica. E inclusive es posible que su intervención en este terreno responda a múltiples exigencias a la vez. Mas lo cierto es que Hegel no puede eludir referirse de una manera explícita a tal cuestión, porque corresponde a un asunto medular en filosofía que define esencialmente rumbos teóricos. Este párrafo es pues una buena ocasión, tanto para formular ciertas aclaraciones, como también para solicitar otra pruedente espera que le permita presentar la cabal sustentación en torno a esta dificultad.

Si bien, pues, en lo que ha dicho hasta ahora en el *Prólogo*, es la primera vez que se enuncia explícitamente el concepto de método, el problema como tal no se ha evadido y, por el contrario, ha sido una innombrada cuestión que ha estado presente en toda la exposición anteriormente hecha. La discusión advertida entre la esencia y la forma, la articulación entre verdad y falsedad, la lógica de la vida, las distintas contradicciones puestas en escena, la crítica a la unilateralidad, el problema del devenir, etc., son aspectos decisivos de la exposición metodológica que asumirá Hegel. Claro que también nos advierte de que el tratamiento integral de este problema tendrá lugar en la cabal sustentación que de él hará en la *Ciencia de la Lógica;* o mejor, que el método debe entenderse como toda la *Ciencia de la Lógica*, con lo cual ya nos está diciendo que este asunto no se resuelve con ningún apartado específico para después dejarse de lado, sino que incumbe y está presente en todo el desarrollo de la ciencia.

Y para no dejar sin alguna respuesta esta exigencia nos propone Hegel una fórmula para que realice quien quiera un primer «pasatiempo» hermenéutico. Es uno de esos enunciados densos y enigmáticos de corte heraclíteo: «Pues el método no es otra cosa que la estructura del todo presentada en su esencialidad pura». ¿Cuál es la carga significativa de esta expresión? Algunos elementos explicativos pueden ser los siguientes. El método es estructura, es decir, andamiaje interior, algo que pertenece a la interioridad y a la naturaleza del mismo edificio. Con esto quiere decir que el método es algo propio de la «cosa misma», no un añadido o instrumento auxiliar y exterior, como es frecuente que se considere; tampoco son instrucciones para el conocimiento o manejo del objeto. Es el ser estructural esencial de configuración, el único pertinente para la construcción de la ciencia.

O sea que el método no es únicamente pertenencia sino también pertinencia, necesaria correspondencia con el objeto, pues del método que hace «uso» Hegel está convencido que es el adecuado para los propósitos del conocimiento filosófico, para el conocimiento y exposición del todo, pues es el que permite comprender fielmente la estructura del todo. Aquí de una manera implícita nos advierte Hegel que en la filosofía en ese momento de desarrollo está a la orden del día la tarea de apropiarse su irremplazable método, el concordante con la revolución que debe conducir la filosofía a la Ciencia, así tal problema no tenga en esa época una buena audiencia y no se atienda como merece. De este objetivo esencial de la filosofía se desprende que dicho método no está orientado a seguirle el paso a una sola determinación, la cuantitativa, por ejemplo, o simplemente a satisfacer los requerimientos de un saber experimental, sino que es el método

ajustado al proyecto filosófico más espectacular de toda la historia de la humanidad: construir la ciencia de lo absoluto, elaborar el sistema científico del todo. Y según dicha meta el método debe comprenderse como inmanencia esencial con el absoluto, hundido en la integridad del desenvolvimiento del absoluto, porque dimana de su propia naturaleza y de su profundo carácter.

Pero además es requisito de la aprehensión del método filosófico que la estructura sea presentada (*aufgestellt*) en su pura esencialidad. Es decir, la captación de la naturaleza del método requiere de una especial aprehensión que desbroce adherentes secundarios e inesenciales y que nos presente el asunto en toda su pureza; así como es necesario para la captación esencial, aunque sea provisionalmente, realizar una reducción, obviar relaciones, eliminar fluctuaciones y variables, a la manera como, por ejemplo, Marx en *El capital* requiere captar la naturaleza esencial de la mercancía, o como Husserl necesita realizar la reducción fenomenológica. Pero, ¿qué es lo que se debe captar en su pureza?

Apoyándonos interpretativamente en lo que en el *Prólogo* se ha dicho hasta ahora, y con base en otros apartados en los que Hegel examina el problema del método, podemos decir que el método debe explicar la sutil lógica de la historia del absoluto y demostrar el funcionamiento de ese absoluto como totalidad, porque en la fórmula expresada anteriormente queda claro que el método guarda con la ciencia y con el mismo movimiento una relación de interioridad que les determina su pulso íntimo. En este sentido el método es el modo de ser del sistema en su inmanencia, como sistema orgánico y vivo, como orgánico y vivo es el mismo absoluto. Por lo tanto no es un mero andamiaje interior pasivo, que simplemente soporta, sino la forma en

que se ha construido la primera parte del sistema, y en la que debe construirse el resto del sistema, pues éste debe expresar la manera en que se ha constituido en su absolutidad el absoluto mismo. El método es una estructura que posibilita y explica la dinamicidad misma del absoluto. En este sentido el método no es un *a priori*[353] con el que se cuenta de antemano, antes del despliegue mismo del absoluto, ni tiene un carácter instrumental que permita penetrar con facilidad en la naturaleza del objeto, o que agilice y abrevie el trabajo de conocimiento del mismo absoluto.

Con su versión de lo que debe ser el método filosófico, Hegel pretende presentar su visión que correspondería a una concepción del problema que supera puntos de vista atrasados, pues así como la historia ha superado instituciones vetustas, también ha llegado la hora de remozar puntos de vista caducos en torno al método. En este sentido, el sistema de representaciones en que se apoya el método matemático para un uso filosófico es algo ya ahistórico, perteneciente a una cultura desaparecida (*verschollene Bildung*), ya que es un método que, para los nuevos tiempos y exigencias, está pasado de moda. Así como la Revolución francesa se resiste a ser comprendida según el instrumento del cálculo, así mismo la historia y naturaleza del absoluto tampoco se pueden conocer mediante la aplicación de fórmulas matemáticas. Y aunque el mismo Hegel da testimonio de que lo dicho no tiene nada de tono fanfarrón ni revolucionario, si quiere dejar claramente establecido que

---

[353] «El conocimiento no puede anteceder al método ni ir a la par de él, porque sólo la conciencia sumergida en el objeto – nunca la que reflexiona sobre sí misma– puede hallar el camino del proceso metódico». HARTMANN. Filosofía del idealismo alemán. P. 218. Vol. 2.

el manido estribillo de: explicaciones, divisiones, axiomas, teoremas, demostraciones, principios, etc., ha envejecido, y que para la misma opinión (*Meinung*), para la conciencia general, es un asunto, por lo menos, anticuado (*veraltet*). Es sintomático, entonces, que el método que critica tenga tan poca acogida, lo cual bien puede ser una muestra de su escaso prestigio, así Schelling pretenda mantenerlo vigente. O sea que no es buena seña para calibrar su valor real la escasa recepción, ya que, según el diagnóstico de Hegel, el uso del modelo matemático se ha restringido bastante. El que algo no esté acreditado por el presente ya lo hace susceptible de reservas.

La discusión en torno al problema del método tiene que ver con la crucial decisión sobre cuál es el método apropiado para la filosofía, porque éste es un componente capital para Hegel poder resolver el reto correspondiente a las tareas científicas del presente. Pero el giro que con Hegel adquiere el problema del método en correspondencia con su objeto, no es algo distinto a lograr la verdadera reconciliación entre el contenido absoluto y la forma que le conviene, que debe ser también absoluta[354]. Insistir, pues, en la pertinencia y pertenencia del método dialéctico no es otra cosa que concebir la verdad como despliegue de sí misma, como obra creciente de su propia afirmación–refutación–conservación–ampliación–profundización,

---

[354] «Esto es también lo que constituye el sentido concreto de lo que antes se designó de un modo abstracto como *unidad de la forma y del contenido*, pues la *forma*, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual, y el *contenido*, la razón en cuanto esencia sustancial tanto de la realidad ética como natural; la unidad consciente de ambas es la idea filosófica». HEGEL Principios de la filosofía del derecho. P-p. 61-62.

como verdad que brota del ser mismo del absoluto, como autoconciencia de ese ser en su desarrollo. La verdad se presenta a sí misma como un trabajo interior de sí y no como un ejercicio de refutaciones provenientes del exterior, como el resultado de los reajustes definitivos de una polémica que acoge los argumentos que vienen de otro lado. Este procedimiento de la refutación exterior, de cual ya habló en el párrafo 24, es un método en apariencia consistente y solidario con el propósito de la verdad, pero, en el fondo, parte de una reflexión trivial, a pesar de que haya hecho escuela y de que sea para algunos comentaristas el proceder adecuado que no atinó este filósofo a valorar e implementar[355]. Mas para Hegel tal procedimiento conlleva a una ligazón exterior y lo que produce no deja de ser una juntura mecánica. Por eso insiste en que «La verdad es el movimiento de ella en ella misma... ».

De ahí que no sólo sea decisivo que Hegel se muestre crítico con cualquier método que tenga un carácter exterior a la «cosa misma», sino que también sea revelador que, en este párrafo, vuelva a la carga contra la matemática, retomando los blancos centrales que contra ella ha dirigido: la magnitud como su relación aconceptual, y el espacio y lo uno como lo muerto. Definitivamente del

[355] A un comentarista como el que cito a continuación le hubiera hecho bien haberse leído primero este párrafo antes de atreverse a vociferar las siguientes reglas extraídas de la dogmática escolástica. «Y, ante todo, [Hegel] no se da cuenta de cuál es realmente el corazón del método científico y racional: *ante unas proposiciones o unas tesis determinadas hemos de preguntar qué es lo que significan precisamente, qué consideraciones, elementos de juicio o argumentos las apoyan, qué habla en contra suya, qué otras alternativas se ofrecen y cuál de ellas es la más probable*». KAUFMANN, Walter. Hegel. Traducción de Víctor Sánchez de Zabala. Madrid: Alianza Editorial, 1979. P. 168.

campo de la matemática queda vedada cualquier pretensión de sumergirse en la determinación cualitativa y de explicar la vida. Por eso el método de la matemática hay que dejárselo a ella, porque es el propio de ella, o el de incumbencia para los matemáticos, pero no es el conveniente para los objetivos de verdad de la filosofía. Tal vez con esto lo que le pide a los filósofos es ser más consecuentes con su propia disciplina y un mayor esfuerzo al respecto, porque algunos han caído en un cómodo apoltronamiento con extrapolaciones fáciles.

Sin embargo, en este mismo párrafo, además de la matemática, Hegel enfila sus observaciones contra un método adoptado para la filosofía que asume maneras rebajadas y relajadas, el cual simplemente describe sin darnos pautas de referencia sobre el pensador o la corriente teórica que cae en tal proceder. Tal vez la dirección de la crítica apunte a confirmar lo que ha tratado Hegel en el párrafo 1, en el que ha precisado los límites propios de un prólogo y ha sido resueltamente antagónico con quienes construyen la filosofía como si estuviesen armando un prólogo. Las consecuencias de la falta de unidad interior y de organicidad de tal apiñamiento son evidentes, pues lo que se logra es una mezcla arbitraria y contingente de elementos o aspectos, que más que un conocimiento preciso, concatendo y sistemático lo que satisface es la curiosidad. Esta manera de construir que cuestiona Hegel, denominada condescendientemente método, corresponde a lo que ocurre en la vida corriente con las conversaciones sueltas o a instrucciones historiográficas sobre temas filosóficos que se abordan más bien de un modo espontáneo y antojadizo que consistente y elaborado, al contrario de lo que exige la ciencia que reclama una formación seria y a fondo. Aquella conciencia que asume tal procedimiento mezcla

varios componentes, como son conocimientos y experiencias, principios y referencias sensibles, que valen como un contenido sobre lo que está inmediatamente ahí como un patente ser y aún como una esencia también fija y quieta. Con esto dicha conciencia complace más su preocupación pasajera, es decir, un interés poco afincado en la ciencia, que satisfacer una vocación profunda por lograr un conocimiento estricto. En su operar, tal conciencia, en parte, se atiene al contenido fijado y, en parte, se desentiende de él para aplicarle sus propios criterios, con lo cual crea una mezcolanza de superficial objetividad con apreciaciones subjetivas extrañas a la cosa. Y con este producto se conforma y se tranquiliza en su convicción si encuentra un punto de apoyo que le sea conocido o familiar que le sirva para afirmarse en lo suyo.

Aquí nos podemos imaginar, por ejemplo, una tertulia de este tipo en un círculo romántico disertando sobre Dios o sobre el origen del universo, cada uno interviniendo según su parecer, interrumpiendo la exposición del otro, replicando en algunos aspectos, etc., pero, cada cual, al final, plácido cuando la conversación sobre tal objeto muerto llegaba a lo que le era familiar a su pensamiento, sin exigir nada más que esa confirmación a la tesis que había esgrimido. Y así en medio de esta camaradería y deleitable discurrir solucionaban el problema de la verdad, verbigracia, de la esencia divina que la tenían como lo más presente o lo más ausente. Para Hegel en este apacible modo de vida y en el interior de tal voluptuosa cofradía intelectual no se conquista la verdad, ni se expone la verdad.

Párrafo 49

> Wenn aber die Notwendigkeit des Begriffs den losern Gang der räsonierenden Konversation, wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahnens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.
>
> *Pero si la necesidad del concepto proscribe al proceso suelto de la conversación rasonadora como al inflexible proceso del boato científico, ya se ha recordado antes que su sitio no se debe reemplazar por el antimétodo del presentimiento o del entusiasmo y la arbitrariedad del discurso profético que no sólo desprecia a esa cientificidad sino a la cientificidad en general.*

Los hilos de la madeja en cuanto al problema del método se multiplican; ahora Hegel en un solo haz recoge otras visiones metodológicas, entre ellas, obviamente, las estrictamente negativas, porque en la brega de la conquista de la verdad hay que tener claramente determinada y delimitada la unilateralidad. Y esta precaución se justifica porque del hecho de ser simplemente reactivo un pensamiento frente a otro, no se sigue que en sí asuma la verdad que aquel otro pensamiento no encierra. Dos puntos de vista, cada uno a su vez con dos variantes, son los que aquí advierte Hegel que son los adversos al pensamiento dialéctico, el cual sintéticamente llama «la necesidad del concepto» (*die Notwendigkeit des Begriffs*).

El asunto del método se puede esquematizar, según lo planteado en este párrafo, así:

- Punto de vista verdadero: necesidad del concepto.
- Posiciones incorrectas:

A. Conversación «rasonadora» y ostentación científica.

B. Falta de método (presentimiento y entusiasmo) y arbitrariedad del discurso profético.

Del punto uno, de lo que es el método dialéctico, ya se han dado algunos elementos comprensivos, los cuales se van a ampliar con otros que autorizan los párrafos siguientes; sin embargo, es claro que una exposición específica y más o menos integral en torno al método dialéctico o, más exactamente, especulativo requiere otro tipo de trabajo que incluya un examen sobre la *Ciencia de la lógica*, y, en especial, sobre la última parte de esta obra dedicada a este problema. En cuanto a las posiciones incorrectas, de las dos primeras, ya también se han expresado algunos elementos comprensivos y por eso lo que se va a decir de ellas es más bien complementario. En cambio, de las dos últimas si debemos ocuparnos con mayor detalle.

Cuando Hegel nos habla de la necesidad del concepto nos da a entender con esta expresión la determinación necesaria que inmanentemente se supera en la esfera del concebir. Así, determinación necesaria es, por ejemplo, el ser, pero no la categoría encasillada, sino su dialecticidad que permite su tránsito a la nada y de ésta al ser, y a la unidad del ser y la nada en el devenir. Pero hay algo que se debe destacar como lo espectacular de este movimiento dialéctico: que el ser mismo, por sí mismo y en él mismo, se

transforma o transita a la nada. Además, igualmente, que la nada por sí misma, transita al ser, una sublime transformación de los contrarios que no cabe como algo posible y sensato para muchas mentes cerradas. Mas, como sabemos, el proceso no se suspende ahí, en esta primera triplicidad, sino que encierra en sí la potencia para desarrollar toda la genética categorial completa. En este arte demostrativo del plástico fluir lógico, hasta llevarlo a sus últimas consecuencias, Hegel ha sido, como ya antes afirmamos, el insustituible modelo por excelencia en toda la historia de la filosofía[356]. Tal indetenible dialecticidad no es otra cosa que el medio por el cual se completa por sí mismo el conjunto categorial; es la vida del concepto desplegándose en su organicidad total. De esto no da cuenta ni la conversación «rasonadora» (*räsonnierende Konversation*), ni la fastuosidad científica (*wissenschaftliches Gepränge*), actitudes que hay que desterrar, proscribir (*verbannen*).

Aunque la expresión «conversación rasonadora», por contener un calificativo que es fácil asociar con la razón, puede dar la apariencia de mucha elevación, tiene aquí un matiz bastante despectivo. Se refiere a un tipo de saber que mezcla arbitrariamente muchos elementos: conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, principios, etc. Es un tipo de saber muy libre y habitual en el que aquel revoltijo de componentes se da en un curso (*Gang*) suelto y flojo (*lose*); es un saber más o menos descriptivo,

---

[356] «No es, desde luego, casual que el principal filósofo de idealismo, cuyas obras representan la coronación de toda la filosofía idealista del pasado, Hegel, haya sido uno de los dialécticos más finos y agudos de la historia de la filosofía. Como dialéctico no ha sido Hegel hasta hoy superado ni alcanzado por nadie». HAVEMANN. Dialéctica sin dogma. Ciencia natural y concepción del mundo. P-p. 35-36.

saltón y disperso que combina fórmulas con representaciones inmediatas. Es el tipo de saber propio de charlas caseras o de disertaciones poco exigidas, pero no es de ninguna manera un discurrir científico, según la necesidad del concepto, instalado en el éter científico como tal y en su férreo desarrollo interior.

Con la ostentación científica, Hegel designa, a su turno, la actitud soberbia del conocimiento matemático –aunque podría ser extensivo a otros saberes científicos–, cuya pobreza y límites ya ha confrontado en párrafos anteriores. Se puede decir que Hegel ha presentado una serie de argumentos orientados a quitarle exaltación a la matemática, a demostrarle la impostura de su fastuosidad. Hegel expone reservas, desliza dudas, utiliza la censura para restarle porte recio a este tipo de conocimiento. Además del rigor argumentativo que ofrece, Hegel es también muy sagaz en la utilización de una táctica de demolición para quitarle piso y envanecimiento, para lo cual contrasta el alcance real del conocimiento matemático con los aires de que se ha revestido, lo que le permite arribar a la conclusión de que ha habido mucho de pompa y engreimiento. En la *Ciencia de la lógica* Hegel mantendrá idéntica postura, porque es un convencido de que la filosofía debe consquistar su método apropiado. Considero que traer a colación algunas aclaraciones que, a este respecto, nos proporciona es totalmente conducente:

> La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar[357], tomar en préstamo para este

[357] «*Fenomenología del espíritu*. Prefacio a la primera edición. La propia realización es el conocimiento del método y tiene su lugar en la lógica

> fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del rasonamiento (*des Rasönnements*) fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*[358].

Y Hegel en este libro aclara quienes son lo personajes contra quienes disputa, aunque el listado lo deja incompleto, para no levantar ronchas en personajes cercanos a él:

> *Spinoza*, *Wolff* y otros se han dejado fascinar por la idea de aplicar dicho método a la filosofía y convertir el proceso extrínseco de la cantidad carente de concepto en proceso del concepto; lo que en sí y por sí es contradictorio. Hasta ahora la filosofía no había encontrado todavía su método; contemplaba con envidia el edificio sistemático de la matemática cuyos métodos tomaba en préstamo, como ya dijimos, o utilizaba los métodos pertenecientes a las ciencias, que no son más que una mezcla de materias dadas, proposiciones experimentales y pensamientos[359].

---

misma (1831) ».

[358] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 38. Vol. 1.

[359] Ibid. P. 70. Vol. 1.

Más no solamente contra aquellas dos posiciones rivaliza la necesidad del concepto, sino también contra otras dos, que tienden a agravar el mal.

El primer punto de vista de las dos últimas corresponde a lo que podríamos llamar el antimétodo, un anarquismo teórico que descalifica todo método y lo invalida como problema, pues, ante las incertidumbres y los descarríos metodológicos, prefiere su incondicional negación. De ahí que Hegel critique a la posición que: «… a veces recurría también al expediente de rechazar con aspereza todo método»[360]. Frente a este nihilismo a todo trance y más bien fácil de adoptar, Hegel ofrece una concepción sobre el asunto del método que, en ese momento de la historia de la filosofía, cobra un espectacular renacimiento, porque el método lo inscribe este pensador en la médula de la filosofía al hacerlo propiedad inseparable del mismo sistema, porque sistema quiere decir, propiamente, sistema metódico. O sea que renunciar a esclarecer el problema del método, equivaldría a excluir el componente de la forma, eliminación que fundaría la unilateralidad del contenido y provocaría un alejamiento de él de tal dimensión que no permitiría explicarlo ni en su composición ni en su movimiento necesario. El contenido, por tanto, no puede ser concebido como un conglomerado inconexo o disperso de piezas adicionadas mecánicamente o que evoluciona sin ninguna dirección o regla determinante. El contenido del absoluto es un contenido vivo, y por eso hay que explicar no solo la naturaleza de los momentos constituyentes, sino también su necesario funcionamiento estructural. La filosofía no puede actuar

[360] Ibid. P. 70. Vol. 1.

como lo hace la anatomía, que disecciona para penetrar en el conocimiento de los componentes menores que forman lo «orgánico», pero en lo cadavérico, sobre unos restos disecados y rígidos. A ese cadáver le falta la forma, la vida; vida a cuya comprensión no puede dimitir la filosofía. El asunto de la forma es mucho más íntimo y sustancial, completamente decisivo. Por eso lo esencial ante el método hay que tenerlo bien claro. Un pasaje, tal vez el más importante y esclarecedor, referido a este problema es el siguiente: «en efecto, el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido»[361]. Es decir, se trata de una frase condensada que inmediatamente nos arroja un chorro de luz para descifrar este problema.

Y frente a la carencia no es lo más apropiado avenirse con cualquier sustituto. La dignidad de la filosofía y la exigencia de elevarla a la cima de la máxima contemplación humana no permite cualquier procedimiento rebajado. Desdeñar el método equivale a que alguien se coloque en otro terreno y en otras posibilidades, ya que algo lo debe reemplazar. Ante la carencia del concepto otras opciones suplen. Hegel las identifica como vías del presentir (*Ahnen*) y del entusiasmo (*Begeisterung*).

La vía del presentimiento es aquella que adivina a tientas, que incondicionalmente y sin apoyarse en fundamentos, procesos y tendencias del desarrollo, afirma o niega. Es un proceder más del sentimiento que del pensamiento. En el presentimiento se avanza por corazonadas o se acude a formas extracientíficas como el sueño o la adivinación del futuro, a las que fueron tan dados los románticos alemanes.

---

[361] Ibid. P. 70. Vol. 1.

Pero para la filosofía este es un vacuo actuar, pues sus aspiraciones son distintas: comprender lo real en su necesidad, aprehender leyes, precisar fines, sopesar condiciones, penetrar en la esencia. El acercamiento a cualquier ciencia ya muestra que se está ante un tipo de conocimiento especializado; un conocimiento de otra naturaleza, que desborda el saber ordinario, descarta la búsqueda a ciegas y es incrédulo ante designios fantasiosos y pronósticos irreflexivos.

Como esta vía del presentimiento, al alejarse de la cosa misma, pierde de vista toda objetividad posible, no tiene otra manera de la cual nutrirse de alguna materia que haciendo uso de mecanismos subjetivistas que compensen esa carencia de contenido. Tal vez, en este aspecto, Hegel se refiera también a los mismos estados interiores de arrobamiento y éxtasis, de los que ya hemos hablado; estados en los cuales se producían desbocados relatos líricos sobre la presencia del absoluto en el interior del hombre. Schleiermacher se sumergía de esta manera en su vida interior para crear un texto como sus *Monólogos*. Algo parecido relata Hegel de Jacob Böhme, quien también se servía de procedimientos de idéntico tipo y que introdujeron muchas simpatías en el pietismo de ese tiempo. Y como tal proceder no implica la entrega a lo que es la «cosa misma», a la presencia del ente en todas sus patencias, al ser dado que es lo único que se puede aprehender de verdad, queda todo el espacio abierto para ilusiones sobre el deber ser o para fantasear con discursos proféticos (*prophetische Reden*), todo lo cual no es más que carencia de rigor científico.

Aclaremos lo último un poco más. Lo profético está referido al discurso anticipador. Lo profético se remonta sobre el ser dado y pregona un deber ser verdadero, como ser dable. Desde el ser dado actual, o en casos sin contar

con esta referencia, el pensamiento hace ajuste propios, correcciones imaginarias, acomoda mentalmente lo que sería el decurso de la cosa real en su propia configuración, y pronostica cómo sería ese ser. La etimología de profético (*prophetisch*), en su significación griega, es clara: *pro* (antes) y *femi* (manifestar el pensamiento, hablar, decir). El mismo sentido se respeta en el latín con el verbo *fari*, que mantiene sentido de hablar sino también del hablar que se hace público, y que en el lenguaje poético puede comportar los matices de celebrar, cantar y predecir. Tal aspecto predictivo que muchos reclaman como algo propio y característica esencial del saber científico, no cala en la concepción que de lo verdadero y científico, para la filosofía, tiene Hegel. La filosofía no es predictiva, y no lo puede ser porque el saber absoluto no arriesga su contenido de verdad a la huera elucubración del ser posible. El ser posible es lo incierto; es un acertijo o una posibilidad que no necesariamente es realizable. El presente es la patencia, mientras el futuro, aún el inmediato, es la ceguera o la probabilidad, porque no se tiene ninguna seguridad sobre su real ser.

La filosofía no puede perder su mesura racional, para ceder su ideal de objetividad como discurso altamente significativo que solamente se atiene al ser de la «cosa misma». Por eso la filosofía no tiene por criterio separase del ser mismo ni presuponiéndolo, como mero prejuicio subjetivo que se elabora antes de penetrar en el ser existente y dado, ni diciendo cómo será antes de presentarse su ser real,o cómo debe ser, según ciertas aspiraciones humanas[362]. La vía de la verdad en Hegel no tiene más

[362] «Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre de-

camino y alternativa que las evidencias del ser efectivo, presente y hecho presencia y, por tanto, no se puede prejuzgar ni pronosticar. En este aspecto es perfectamente claro que la filosofía para Hegel, así se le hayan hecho reparos críticos por esta posición suya, no puede ser predictiva. La filosofía no puede ceder su certeza y verdad a la inseguridad de lo que no tiene de una manera absoluta la seguridad de ser. La construcción de la verdad avanza a través de su propia cautela que no es otra que el ritmo que se impone el ser de la «cosa misma», y por eso la única forma de captación verdadera es como se manifiesta la «cosa» y como se da efectivamente.

Este punto de vista deja entrever su actitud frente al futuro, el cual considera incierto, no en cuanto que sea, sino en cuanto a qué sea. Si el pasado es para Hegel recuerdo, el futuro es para él temor o esperanza, un horizonte abierto, pero vacío de contenido real. De ahí que la filosofía se deba atener a lo existente, porque es desde el ES, que se aprehende la verdad, en la vigencia que en el ser presente tiene el pasado, pero solamente conservado. Esta es la única regla de observancia que debe regir la pretensión de objetividad filosófica. Convertir la filosofía en discurso profético, contraría un requisito de la verdad de ser pensamiento esencial de la «cosa misma». Este discurso profético se coloca por fuera de todo tipo de cientificidad, aún de la cientificidad matemática, y menosprecia la objetividad del saber, al abrogarle ésta a la casualidad y al capricho de un

---

masiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada». HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. P-p. 62-63.

pensamiento capcioso. Por eso dice Hegel del discurso profético que «...menosprecia (*verachtet*) no sólo aquella cientificidad, sino la cientificidad en general». Esta parece ser otra de las importantes distancias abiertas por Hegel con el romaticismo alemán, porque éste, al lado de intensas pasiones por lo histórico, lo sobrenatural, la muerte, la noche, los sueños, la naturaleza, la poesía, las flores, los niños, etc., también tuvo una especial debilidad por lo profético, sobre todo en aquel renacimiento que tuvo dicho movimiento en el año de 1799, y que, sin ser una tendencia unitaria, tendrá un fuerte influencia en la década que va de 1790 a 1800[363], período álgido en el cual Hegel está estructurando de una manera definitiva las líneas fundamentales de su sistema.

[363] Cfr. DILTHEY. Vida y poesía. P-p. 300-301.

Párrafo 50

Ebensowenig ist – nachdem die Kantische, noch erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch tote, noch unbegriffne *Triplizität* zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist – derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. – Dieser Formalismus, von dem oben schon im allgemeinen gesprochen wurde und dessen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schemas als Prädikat ausgesagt, – es sei die Subjektivität oder Objektivität, oder auch der Magnetismus, die Elektrizität usf., die Kontraktion oder Expansion, der Osten oder Westen u. dgl., was sich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schemas gebraucht werden und jede dankbar der andern denselben Dienst leisten kann, – ein Zirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andre ist. Es werden dabei teils sinnliche Bestimmungen aus der gemeinen Anschauung aufgenommen, die freilich etwas anderes *bedeuten* sollen, als sie sagen, teils wird das an sich bedeutende, die reinen Bestimmungen des Gedankens, wie Subjekt, Objekt, Substanz, Ursache, das Allgemeine usf. gerade so unbesehen und unkritisch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expansion und Kontraktion, so daß jene Metaphysik so unwissenschaftlich ist als diese sinnlichen Vorstellungen.

> *Después de que la* tríada *kantiana, reencontrada apenas mediante el instinto, aún muerta, aún inconceptual, se elevó al significado absoluto para que la forma verdadera se exponga al mismo tiempo en su contenido verdadero y nació el concepto de la ciencia – tampoco hay que tener por algo científico aquel uso de esta forma, mediante el cual la vemos convertida en un esquema muerto, en un fantasma propiamente, y la organización científica en una tabla. –Este formalismo, del que ya se habló en general antes y cuyo procedimiento vamos a detallar más aquí, estima haber comprendido y expresado la naturaleza y la vida de una figura si él ha expresado de ella una determinación del esquema como predicado –sea la subjetividad o la objetividad, o también el magnetismo, la electricidad etc., la contracción o expansión, el este o el oeste y similares, lo que se puede multiplicar al infinito, ya que de ese modo toda determinación o figura se puede volver a usar a su vez en la otra como forma o momento del esquema, y cada una le puede agradecer a la otra el mismo servicio, –un círculo de reciprocidad con el que no se experimenta lo que es la cosa misma, o lo que es la una o la otra. Así en parte se toman determinaciones sensibles de la intuición ordinaria que, ciertamente, van a* significar *algo diferente de lo que ellas dicen y, en parte, lo significativo en sí, las determinaciones puras del pensamiento como sujeto, objeto, substancia, causa, lo universal etc., precisamente se usa tan descuidada y acríticamente como en la vida común, y como fuerzas y debilidades, expansión y contracción, hasta el punto que esa metafísica es tan acientífica como estas representaciones sensibles.*

La triplicidad, en relación con lo espiritual, no es un asunto caprichoso de cabalística numérica, sino que, elevada a su significación absoluta, establece la forma verdadera en su contenido verdadero, elevación no despreciable en cuanto

permite alcanzar la efectiva resolución del asunto de la forma. Aclaremos un poco.

La filosofía de Hegel destila teología. Es una teología camuflada, según la radical observación nietzscheana. El objeto de la filosofía es Dios, objeto al que renunció Schopenhauer que fuera tratado por la filosofía, en expresa repulsa a Hegel y en clara afiliación a Kant[364]. Sin embargo, en Hegel sí lo es[365]; más aún: el Dios hegeliano es el Dios del protestantismo, Dios que según el dogma cristiano es trino y uno. Hacia este elemento trinitario, ya de entrada está predispuesto Hegel. El misterio de la Santísima Trinidad, puede ser eludido como responsabilidad intelectual al suponerse como superior a las potencias humanas; bien puede, igualmente, acatarse incondicionalmente como asunto de fe, o también puede asumirse científicamente para su demostración. Adoptar esta tarea científicamente quiere decir elevarlo al plano riguroso del concepto. Para este tipo de conocimiento considera Hegel que contamos no solamente con el entendimiento, sino también con la razón; razón que, como sabemos, es tanto la razón crítica o negativa, como la razón positiva o especulativa.

---

[364] «Por eso es hablar a las piedras, que es lo que he venido haciendo desde hace treinta y cinco años, decirles que Kant no bromeaba; que, sinceramente, la filosofía no es teología, ni nunca lo será; que más bien es algo distinto, por entero diferente. Así como cualquier otra ciencia, como es sabido, quedaba arruinada cuando se contaminaba de teología, así también la filosofía, y en mayor medida que ninguna. Así lo atestigua la historia». SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la filosofía de universidad. Traducción de Mariano Rodríguez. Madrid: TECNOS, 1991. P. 127.

[365] «Pues tampoco la filosofía tiene otro objeto que Dios, y así es esencialmente teología racional y, en cuanto al servicio de la verdad, perenne servicio divino». HEGEL Lecciones sobre la estética. P. 77.

El concepto también tiene un movimiento articulado a través de tres momentos: afirmación, negación y negación de la negación. El tercer momento, como sabemos, implica afirmación, unidad o reconciliación, reconciliación que de ninguna manera paraliza el proceso en la medida en que lo negativo no desaparece.

Hegel, pues, en el plano de la filosofía, se «enfrenta» a un objeto, el absoluto, el absoluto uno (el todo uno, tal vez la mayor herencia de Plotino) que se despliega en tiempos, espacios y realidades diferentes, en tres momentos que lo copan totalmente, siendo estos tres momentos el todo de su realidad, su esencia absoluta. De ahí que el asunto de la trinidad, de la triplicidad, no sea una cuestión numérica accidental, sino la esencia absoluta, aunque su comprensión, si se reduce a lo exclusivamente numérico, resulta insuficiente e inapropiada para la intelección científica. Pero tal triplicidad no es solamente el contenido del todo repartido en los tres momentos que lo conforman, los tres únicos momentos, sino que es también una estructura menor, como ritmo dialéctico de cualquier específica determinación. Es decir, igualmente, las subdivisiones avanzan a través de esta estructura triádica, porque el artífice de todo el despliegue es la contradicción, y ésta o es la absoluta repulsa que distancia cada vez más a los contendores, o es la fecunda lucha que puede reconciliar lo diverso en una nueva y más rica unidad. Hegel piensa que el hilo conductor de todo el proceso del absoluto está enraizado en este último modo de configuración. Cabe anotar que asimismo tiene validez lo cuaternario si el momento mediador se especifica en su doble transformación, por ejemplo, si de la cualidad(1) se avanza a la cantidad(2), y, a su vez, de la cantidad(2) se transita a la cualidad(3), y si, luego, se unen las dos determinaciones en la medida(4).

La triada es, pues, elemento esencial del contenido de la forma, en tanto que esta triplicidad encierra en una primera instancia la dualidad que como oposición fluidifica y dinamiza, y en tanto tercer término avanza en positividad, reconciliación, ampliación ontológica y extensión del horizonte de verdad; o sea, avance en el proceso de totalización del todo como en sí, verdad y autoconciencia de sí. Todo esto es lo que llama Hegel el concepto de la ciencia. Lo que pasa en Hegel es que esta forma es descubierta o derivada del ser de lo real, que al aprehenderse en su realidad esencial se revela deviniendo de esta manera. La forma no es un esquema superpuesto a lo real, sino la esencia del deviniente absoluto. En cuanto al asunto de la triplicidad hay que hacerle, por tanto, a Kant el debido reconocimiento, porque la ha avistado y la ha puesto en funcionamiento, pero ante la cual, Hegel se muestra igualmente crítico. Detallemos un poco esta cuestión.

Kant es un punto de partida indescartable para las concepciones filosóficas, morales y estéticas que se presentaron en esa época. Los grandes pensadores se nutren de esta rica y prodigiosa fuente, y Hegel, de igual manera, tampoco puede abstraerse de esa notable influencia. Mas a Kant también es aplicable el justo criterio de ponderación con el cual evalúa Hegel a cualquier pensador: ser fiel a la verdad tanto en el reconocimiento como en la crítica, y por eso dice de él en una nota a pie de página que escribe en la *Ciencia de la lógica*: «Quiero recordar que en este trabajo menciono a menudo la filosofía de Kant –cosa que a muchos podría parecer superflua– porque ésta (aun cuando su determinación particular, así como las distintas partes de su elaboración pueden ser consideradas como se quiera, en esta obra, o en otro lugar) constituye el fundamento y el punto de partida de la más moderna filosofía alemana;

por ello las objeciones que se le pueden hacer no disminuyen el mérito que tiene»[366]. Hegel valora de Kant excelentes aportes, verbigracia, el decurso que rige las facultades en la *Crítica de la razón pura*: sensibilidad, entendimiento y razón, que sirven de trasfondo a la *Fenomenología del espíritu*; el concepto de contradicción como algo inherente a la marcha natural de la razón; la decisiva pregunta: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»; el esfuerzo kantiano por construir una lógica trascendental que sea tanto de la forma como del contenido; la necesaria unidad en Kant entre intuición y concepto; también esa maravillosa página de la imaginación en la que se enlaza lo sensible y lo inteligible; la importantísima distinción entre entendimiento y razón, etc. Aquí le valora el uso de la triplicidad que se encuentra tanto en la clasificación de los los juicios como de los conceptos. Pero también Kant, en este último punto, se hace acreedor a serios reparos, por los cuales Hegel califica dicha triplicidad de ser «reencontrada apenas mediante el instinto» y de ser «aún muerta» y «aún inconceptual». ¿Qué decir de estas caracterizaciones?

Digamos, pues, que a Kant no le cabe el mérito de haberse percatado por primera vez de la significación de la triplicidad. Ya en Oriente se presenta tal determinación en la figura religiosa del Trimurti hindú, como deidad triforme compuesta por *Brahma* («la actividad productiva», generadora, el creador del mundo, el señor de los dioses, etc.), por *Visnú* («el dios conservador») y por *Siva* («el destructor»)[367]. Sin embargo, en esta trinidad no encuentra aún Hegel el

---

[366] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 80. Vol. 1.

[367] Cfr. HEGEL. Lecciones sobre la estética. P. 254.

concepto de espíritu[368]. Más cercana a Hegel estaría en la mitología germana la tríada de Odín Thor, Freyr. También se encuentra la triplicidad en Homero, por ejemplo, en las plegarias que incluyen una tríada de dioses (Zeus, Atenea, Apolo); en el culto griego a los antepasados: padre, abuelo y bisabuelo, en el número de ofrendas expiatorias, de las libaciones, de las Gracias, las Parcas, etc[369]. Tal elemento es igualmente aprehensible en los pitagóricos, secta en la cual la tríada (*triás*) es un número de síntesis, de armonía, entre lo Uno (*monás*), que correspondería a la identidad, y la díada indefinida (*aoristos duás*), que equivaldría a la alteridad, lo biforme y dual. De la misma manera, piensa Hegel que en muchos filósofos se halla una composición doctrinaria basada en los tres aspectos que conforman el sistema de lo absoluto: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, y con base en esta tripartición-unidad Hegel los expone. Más aún: lo trinitario es una concepción importantísima en los neoplatónicos, especialmente en Proclo[370],

---

[368] «En este dios triforme se muestra al punto del modo más claro que aquí la figura espiritual todavía no puede presentarse en su verdad, pues lo espiritual no constituye el significado perentorio propiamente dicho. Es decir, esta trinidad de dioses sería espíritu si el tercer dios fuese una unidad concreta y una vuelta a sí desde la diferenciación y la duplicación». Ibid. P. 254.

[369] Cfr. GOMPERZ, Theodor. Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la antigüedad. Traducción del alemán por Carlos Guillermo Körner. Buenos Aires: Guaranía, 1951. P. 139. Vol. 1.

370 «Esta Trinidad ofrece interés, en general, en todos los neoplatónicos, pero muy especialmente en Proclo, ya que éste no se contenta con dejarla en sus momentos abstractos. Lejos de ello, examina por sí misma cada una de estas tres determinaciones abstractas de lo absoluto como una totalidad de la Trinidad, obteniendo así una Trinidad real. De este modo, tenemos en conjunto tres esferas independientes la una

quien comprende la totalidad como la conjunción entre lo Uno, lo Infinito y el Límite, componentes que, a su vez, divide en elementos trinitarios. Sin embargo, sabemos que el momento capital de esta Trinidad es el cristianismo con su Dios Trino y Uno, que es el trasfondo de su reflexión filosófica.

No obstante, ha sido Kant quien en ese momento ha puesto en escena la triplicidad lógica, lo cual como dijimos es relevante, pero este pensador no ha sido consciente de su evolución y significación en la cultura humana, y como no toma en cuenta dicho proceso antecedente, su triplicidad la tilda Hegel de ser redescubierta, reencontrada (*wiedergefundene*), por instinto (*Instinkt*). Así mismo como en la puesta en ejecución de dicha triplicidad por parte de Kant no se presenta como mediación la debida deducción dialéctica, según lo exige el automovimiento del concepto, Hegel le puede atribuir los defectos de triplicidad «todavía muerta» y de «todavía inconceptual» (*noch tote, noch unbegriffne* Triplizität).

Mas el elemento de la triplicidad, no sólo la kantiana, que es la que aquí se destaca, sino en lo que corresponde al aporte de múltiples recurrencias culturales, ha servido, en tiempos de Hegel, para establecer un decisivo progreso en la filosofía: para que se establezca la verdadera forma en su verdadero contenido y para que surja el concepto de la ciencia. Con esto nos pretende decir Hegel que tal triplicidad

---

de la otra, que forman las tres la totalidad, pero de tal modo que cada una de ellas debe ser considerada como llena y concreta de suyo. Trátase evidentemente de un punto de vista absolutamente exacto y que representa un gran progreso». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 60. Vol. 3.

permite un acontecimiento revolucionario después de (*nachdem*) Kant, cual es esclarecer cabalmente el asunto de la forma que debe adoptar la filosofía en correspondencia con su objeto absoluto, es decir, encontrar su verdadero método y explicitarlo en su contenido, lo que significa ser consciente la filosofía del verdadero contenido de la verdadera forma. No obstante este avance, faltaba aclarar el contenido de la forma, su naturaleza, estructura y dinámica propia. Y sólo con base en este feliz descubrimiento, se pudo, entonces, producir el concepto de la filosofía, de la ciencia. Podemos comprender, entonces, tal forma en su verdadero contenido como la real posibilidad de que la filosofía se organice como ciencia, que sea organización científica (*wissenschaftliche Organisation*). Y con esta denominación de organización científica se quiere decir que la filosofía adquiera la estructura de un cuerpo orgánico, en el cual precisamente por poseer dicha naturaleza no existe juntura exterior de piezas, sino desarrollo interior interrelacionado de un todo en sus distintos momentos. ¿Quién ha realizado este decisivo progreso? Hegel no lo confieza explícitamente. Tal vez el mérito le quepa a Fichte con su *Doctrina de la ciencia*, pensador que había insistido en que la filosofía, para poder convertirse en ciencia, tenía que ser un sistema y no un conjunto de partes, por lo cual se la debía configurar según una norma de derivación orgánica que partiera de un punto firme, el cual, en su caso, sería el principio de identidad A=A (Yo=Yo), del que se debía transitar al opuesto, al No-Yo, y de ahí a la síntesis entre ambos términos. De este proceso cabe destacar que Hegel ve aspectos importantes, aprovechables, pero rechaza que se lo reduzca a cómodo esquematismo y, sobre todo, que caiga en deformaciones formalistas. El aporte de Fichte no lo puede desconocer Hegel, empero es posible que aquí se refiera, tímida e implícitamente, como evitando el autoelogio, a la

decisiva significación de su *Fenomenología del espíritu*.
Mas también después de Kant tal posible viva triplicidad, ha dado pie para deformaciones formalistas, para manejos inadecuados de la forma de la filosofía, al asumir la composición y derivación de las determinaciones como si fuesen entidades clasificables en un archivo, como si correspondiesen a piezas de un diagrama. Frente a la paciente tarea de la captación de la forma y de descubrimiento de esta triplicidad, el formalismo se propone como sustituto un cómodo procedimiento que tiene la misma receta a flor de labios para cualquier ocasión. Por eso el formalismo no penetra en la naturaleza de la «cosa misma» y se circunscribe a un opinar (*meinen*) que cree haber conceptualizado y expresado la vida y la naturaleza de cada momento. De igual manera es propio del formalismo la unilateralidad y por eso lo que hace es tomar una determinación del esquema y aplicarla caprichosamente. El formalismo se provee de un listado del cual selecciona una determinación para ponerla a operar como predicado: subjetividad u objetividad, contracción o expansión, magnetismo o electricidad, etc.; y así múltiples posibilidades predeterminadas para usar según el caso, como si fuesen conceptos comodines que se usan aquí en esta figura y allí se repite en otra; o en reemplazo suyo otro, y así cualquiera puede hacer uso acomodaticio de esas variables, sin ningún soporte crítico. De esta manera piensa Hegel que así no se experiencia lo que es verdaderamente la «cosa misma», ni lo que es una determinación ni la otra.

Para Hegel, en términos generales, puede decirse que el formalismo es una técnica de imposición de atributos y cualidades a las cosas, tratando más bien de forzar los objetos a comportar ese tipo de propiedades. Es un método de implantación externa y no una obra de descubrimiento

inmanente. Es un método artificial, facilista y expedito por el cual se prejuzga la realidad y se le acomodan esquemas dogmáticos de pensamiento. Es decir, esta manera de proceder rehuye lo esencial en el conocimiento riguroso, el sumergirse y abandonarse a la «cosa misma». En este aspecto se puede decir que, a pesar de las resistencias que esta afinidad provoca, está muy cerca Husserl de Hegel, tanto en la valoración de la verdad en términos de esencias puras, como también por no haber avisado metodología superior a aquella de entregarse a las «cosas mismas», que aquella de «ir a las cosas mismas».

Concomitante a ese formalismo metafísico, para el cual adopta el calificativo metafísico con un sentido peyorativo porque tiene que ver con la forma defectuosa, está el camino de la intuición vulgar circunscrita a determinaciones sensibles o a pensamientos exclusivamente pendientes de ellas. La ciencia, por el contrario, exige una particular elevación al plano del concepto en su ser universal y necesario y en su movimiento inmanente.

Párrafo 51

Statt des innern Lebens und der Selbstbewegung seines Daseins wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, d. h. hier dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel die *Konstruktion* genannt. – Es ist mit solchem Formalismus derselbe Fall als mit jedem. Wie stumpf müßte der Kopf sein, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirekt asthenische Krankheiten und ebenso viele Heilplane gebe[371], beigebracht [werden], und der nicht [hoffen könnte], da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden zu können? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektrizität, oder das Tier sei der Stickstoff, oder auch *gleich* dem Süd oder Nord usf., oder repräsentiere ihn, so nackt, wie es hier ausgedrückt ist, oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut, so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet und die ihm dadurch den Schein eines Begriffes erteilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen, erspart, – es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen geraten, darin eine tiefe Genialität verehren, so wie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den

[371] Der sogenannte Brownianismus: John Brown, Elementa medicinae. 1780.

abstrakten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen und sich selbst zu der geahnten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichem Tun Glück wünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befinden würden, etwa Rot und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. – Es würde schwer zu entscheiden sein, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist[372], mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise alles einzurangieren, hervorbringt, ist nichts Geringeres als ein sonnenklarer Bericht[373] über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossner Büchsen mit ihren aufgeheften Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andre ist, und die, wie dort

[372] Der Ausdruck ist aus Phil. 2, 10 entlehnt.

[373] Der Ausdruck klingt an Fichtes Schrift an: Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie (1801).

von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat. – Daß sich diese Manier zugleich zur einfarbigen absoluten Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schemas sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde, ist oben schon bemerkt worden. Jene Gleichfarbigkeit des Schemas und seiner leblosen Bestimmungen und diese absolute Identität, und das Übergehen von einem zum andern, ist eines gleich toter Verstand als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

En lugar de la vida interna y del automovimiento de su existencia, se expresa pues tal determinidad simple de la intuición, o sea, aquí del saber sensible, según una analogía superficial, y esta aplicación externa y vacía de la fórmula es llamada la construcción. *–Con tal formalismo se da el mismo caso que con todos. Qué tan obtusa sería la cabeza a la que no le cupiera en un cuarto de hora la teoría de que hay enfermedades asténicas, esténicas e indirectamente asténicas y así muchas terapias*[374]*, y que, ya que tal enseñanza bastaría para ello, no podría esperar cambiarse de un empírico en un médico teórico en tan poco tiempo. Si acaso el formalismo filosófico de la naturaleza enseña que el entendimiento es la electricidad o el animal es el nitrógeno o también* igual *al sur o al norte etc., o que lo representa tan áridamente, como se expresa aquí, o también se adoba con más terminología, entonces se ahorra, sin embargo, expresar el hecho*

[374] El llamado Brownianismo: John Brown. *Elementa Medicinae*. 1780.

principal, el concepto mismo o el significado de la representación sensible, ante tal fuerza que abarca lo aparente muy distante y ante la violencia que sufre lo quieto sensible por esa conexión, y que en esa forma le otorga la apariencia de un concepto, –puede caer la inexperiencia sobre ésto en un asombro sorprendente y admirar en eso una profunda genialidad, así como en la alegría de tales determinaciones, ya que ellas reemplazan el concepto abstracto por lo intuitivo y satisfacen más, se deleitan y se desean suerte en el anhelado parentesco espiritual con tal magnífica ejecución. El truco de una sabiduría tal se aprende tan pronto queda listo para practicarlo; su repetición, si es conocida, se vuelve tan insoportable como la repetición de un acto ya visto de prestidigitación. El instrumento de este formalismo monótono no es más difícil de aplicar que la paleta de un pintor en la que únicamente se encuentran dos colores, como rojo y verde, para colorear con el primero una superficie si se pide una pieza histórica, y con el segundo si se pide un paisaje. –Sería más difícil decidir qué es mayor allí, si la comodidad con la que se embadurna con esa mezcla de colores todo lo que está en el cielo, en la tierra y bajo ella[375]*, o la ilusión sobre la excelencia de ese medio universal; una apoya a la otra. Lo que logra ese método, al ponerle el par de determinaciones del esquema general a todo lo celeste y terrestre, a todas las formas naturales y espirituales y de ese modo encasillarlo todo, es nada menos que un informe más claro que el sol sobre el organismo del universo*[376]*,es decir una tabla que se asemeja a un esqueleto con fichas adheridas o a la serie de latas cerradas con sus etiquetas pegadas en un de-*

---

[375] La expresión está tomada de los Filipenses [Carta de San Pablo] 2, 10.

[376] La expresión alude al escrito de Fichte: Informe más claro que el sol al publico sobre la esencia propia de la más nueva filosofía (1801).

pósito de especias, que es tan clara la una como la otra, y que si en el primero se suprimen huesos, carne y sangre, en el otro se esconde igualmente en las latas el objeto no viviente, así también en esa tabla *se ha excluído la esencia viviente de la cosa o la ha ocultado. –Ya se anotó arriba que este procedimiento al mismo tiempo se consuma en la pintura monocroma absoluta, avergonzándose de las diferencias del esquema se hunde como pertinente a la reflexión en el vacío del absoluto, hasta elaborar la identidad pura, la blancura informe. Esa monocromía del esquema y de sus determinaciones sin vida y esa identidad absoluta como el paso de una a otra es un entendimiento muerto igualmente como lo otro e igualmente un conocimiento externo.*

Varios párrafos de aquí en adelante los va a escribir Hegel alrededor de una idea central: determinar los asuntos fundamentales que conciernen a las condiciones requeridas para lograr un verdadero conocimiento objetivo, o sea, para la construcción de la ciencia. Dicho ideal de objetividad no se logra sino siguiendo la justa norma de atenerse toda formulación teórica al ser de la «cosa misma», o sea, aprehender el concepto presente en el ser. Y para lograr la elaboración científica en necesario confrontar el formalismo, que es una apariencia bastante tentadora de rigor teórico.

Pero para salirle al paso del formalismo hay que desentrañar su esencia mediante la explicitación de su técnica procedimental para dotarse de su conocimiento, técnica con la que se sustituye la real aprehensión de una determinidad desde el ser «de la vida interior y del automovimiento de su existencia» de esa vida. Qué significa esta vida interior nos la explicará Hegel al comienzo del párrafo 53, mientras dedicará éste, sobre todo, a desenmascarar el ardid esencial del formalismo filosófico que cuestiona. Se

puede decir que tal proceder, así como lo muestra escuetamente Hegel, resuelve el problema de una determinidad de una manera más bien fácil: asocia tal determinidad –cualquiera de las que ha hablado el filósofo en el párrafo anterior, la subjetividad o la objetividad, el magnetismo o la electricidad– con la intuición sensible, o hace proceder y expresa dicha intuición según una analogía superficial, o sea, con una analogía más bien subjetivista y caprichosa, que relaciona con un elemento que le parece adecuado de la tabla o del esquema, y con todo este ejercicio se provee del contenido de su conocimiento y ofrece el sentido de la determinidad específica. A esta manera de resolver el asunto filosófico se le da el nombre de construcción, una categoría que han utilizado varios filósofos, entre ellos Kant y Fichte, pero cuyo sentido más deformado lo encuentra, al parecer, Hegel en Schelling, sobre todo en su escrito *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* del año 1800, del cual al final de este párrafo presentaremos un ejemplo concreto.

También dicho formalismo o simplificación se puede encontrar en el Brownianismo, corriente que generó el médico escocés, John Brown, quien consideró la vida no como una propiedad inmanente, sino como un estado forzado, cuya actividad es provocada por los estímulos que actúan sobre el cuerpo, concepción que le sirvió de fundamento para clasificar las enfermedades, sobre una idea simple como es su propósito, entre las esténicas y la asténicas, aquellas como incitamiento excesivo, y éstas como incitamiento defectivo, reduciéndolas, pues, en su naturaleza a una mera cuestión de grado, pues para Brown todos los estados de la vida se distinguen entre sí por el grado, ya que una excitación conveniente conduce a una buena salud, mientras la que es aumentada o disminuida engendra la

enfermedad. De esta visión estuvo más bien distante Hegel por la simplificación que encierra y por el reduccionismo a lo cuantitativo que en ella impera, pero es indudable también, aunque la recepción de esta doctrina no hubiese sido en los románticos tan ortodoxa, que alcanzó a producir ecos en algunos de ellos, como en Novalis[377], por ejemplo.

Pero para la ciencia que pretende Hegel, dicho fácil tránsito de lo sensible a la determinidad de lo categorial mediante tal analogía no puede ser la forma adecuada para proveerse el saber de un contenido objetivo, porque semejante formalismo sigue un cómodo hacer teórico que lo coloca en una relación de exterioridad con el objeto, posición desde la que pretende formular tesis supuestamente significativas, pero, en realidad, mediante la cual no puede comprender la cosa en su esencia y complejidad, en el juego de sus múltiples determinaciones, en su mismidad, en la dialéctica propia desde la que se configuran todas las relaciones. El formalismo, como ya se ha anotado, es un formulismo. Sustituye la entrega paciente y apasionada al ser de la «cosa misma» por fáciles aplicaciones de recetas ya más o menos sabidas, cuyo manejo ofrece el aspecto de

---

[377] Verbigracia, dice: «En las estenias, el punto de referencia del médico ha de ser la disminución de la existencia - la interrupción de la comunidad con el medio estimulante.

La estenia se cura con la astenia y a la inversa. La astenia indirecta, con la estenia indirecta y a la inversa. En realidad estenia y astenia indirecta y astenia y estenia indirecta son *una misma* enfermedad con dos fases». NOVALIS. La Enciclopedia. 1064 (V).

«El principal mérito de Brown parecer ser, pues - haber captado el síntoma más esencial y característico de la enfermedad y haberlo *relacionado con la medicina* (que puede recibir ya el nombre de patología *aplicada*).

La prescripción de los remedios es *proporcional* a este síntoma». Ibid. 1059 (IV).

profunda sabiduría. Y como el conocimiento no emana del ser interior, el formalismo pretende más bien que lo existente se acomode a una regla rígida, sustituta de la captación esencial. Por eso se vale de la analogía superficial, a la que fueron tan propicios los románticos[378], que trae prestadas aprehensiones y relaciones de otros ámbitos, para iluminar con el mismo paradigma interpretativo otro objeto y otras condiciones. O simplemente se acude a la aplicación (*Anwendung*) de la misma sapiente fórmula, a cuyo simplificado contenido se pretende que la rica y viva realidad se ajuste. De ahí que la naturaleza del formalismo opte por el siguiente estereotipo: relación exterior, diagrama dogmático, reducción de determinaciones, vacío de vida.

Cabe subrayar que el grueso de la crítica en este párrafo parece apuntar a la construcción formalista de la filosofía de la naturaleza de Schelling, el fuerte de este pensador, en la cual no ha podido descubrir el elemento conceptual, que subyace a la misma naturaleza, del cual aquella filosofía ni es consciente ni aprehende. Tal vez Schelling le ha dado al concepto kantiano de esquema una significación universal para presumir en la totalidad de lo existente unas relaciones fundamentales y eternas en las que la filosofía se debe

---

[378] «Puede verse por ello hasta qué realidad concreta llevaron los románticos la idea ocultista de la analogía; esta acción misteriosa toma todas las formas posibles de la magia, y en particular de la mística de los números. Cálculos infinitos y sutiles ponen en relación la forma geométrica de los cristales con la marcha de las constelaciones, la circulación de la sangre, la reproducción de las células animales, los períodos geológicos o las etapas de la vida humana. Los números han representado siempre este papel en toda filosofía de la unidad y de la universal analogía; representan una fórmula espiritual, tanto de los cuerpos como de las almas, un principio de traducción y de equivalencias infinitas». BÉGUIN. El alma romántica y el sueño. P. 100

hundir. Tal formalismo en la filosofía de la naturaleza se basa en conexiones forzadas en las que los elementos de la relación asumen funciones equivalentes, independientes de su especificidad. Los polos se truecan caprichosamente como si los lugares motivo de explicitación se pudiesen llenar arbitrariamente. Así el entendimiento puede ocupar el lugar de la electricidad, o el nitrógeno equipararse al norte o al sur. Es decir, las formulaciones dialécticas se manejan tan flexiblemente que se piensa que una contradicción es válido correlato de otra, y por esto uno de los aspectos de una puede ocupar el sitio de los de otra. Así –y los ejemplos son radicales– se asimila la contradicción entre entendimiento y razón a la contradicción norte-sur, perdiéndose la específica naturaleza y la complejidad de cada una. Podríamos expresar esto de otra manera diciendo que según Hegel, ante este trasplante mecánico, cada contradicción requiere su tratamiento específico, según su naturaleza, y que no hay fórmulas sacras para aplicar indistinta e indiscriminadamente, porque en el asunto de los contrarios hay un estricto rigor, que fue uno de los magníficos aciertos del Profundo Heráclito.

El formalismo puede adornarse con una terminología seductora, apta para captar mentes inexpertas, pero, en su esencia, es impotente para asir el concepto o para expresar el significado de la representación sensible. Es decir, el formalismo no alcanza ni al concepto del concepto, ni a la expresión significativa en el elemento de lo universal y según el propio contenido de objetividad, así se refiera a lo sensible. Todos los regocijos que produce esta manera de proceder no son más que vacuas satisfacciones ante cuya presencia no puede dejarse atolondrar la ciencia. Son conquistas fáciles sin honda dimensión ni futuro. La superficialidad tiene también la capacidad de maquillarse con discursos floridos

y con relaciones temerarias que pueden fascinar conciencias incultas, y deslumbrar a un público no preparado en la sobria y exigente arquitectura del concepto.

La entrega a la «cosa misma», exigente y dispendiosa, es reemplazada por el formalismo, con una comodidad de almohada que incentiva la fantasía. Entre comodidad (*Behagligkeit*) y fantasía o ilusión (*Einbildung*) es que discurre el proceder formalista. La comodidad se apoya en el presunto hecho de que la sagrada fórmula, el esquema, tiene alcances prodigiosos, de suma efectividad que ahorra el esfuezo en la búsqueda. Pero el resultado real es que al abandonar el fundamento de todo conocimiento objetivo, que es la «cosa misma», el trabajo intelectual no hace más que fantasear y construir según caprichos mentales individuales. A su turno, la fantasía pierde distancia frente a los requerimientos del conocimiento objetivo y se ilusiona con vías rectas y expeditas sin mayores dificultades. El formalismo odia la tarea ardua y, en vez de este serio compromiso, se satisface con el desvarío infatuado. El formalismo a priori postula un remedio universal, sin necesidad de sumergirse en cada uno de los momentos, sin evaluar circunstancias ni detalles. Por eso dice Hegel que en el formalismo comodidad y fantasía se apuntalan (*unterstützen*) una a la otra, que se favorecen recíprocamente. Sin embargo, el formalista cree que su informe es claro como la luz del sol que no deja lugar a sombra alguna; ni a la sospecha ni a la duda; ni a las sombras negadoras, ni a la falsedad como elemento necesario del incompleto desarrollo. Aquí parece deslizar Hegel una sutil crítica a la imagen de la luz pura, sin más consideración y a secas, como sinónima de verdad. Su punto de vista estipula la necesidad del juego contrastivo entre luz y sombra, así como lo plantea en varios pasajes, por ejemplo, en la *Ciencia de la Lógica*.

Por eso este formalismo, que en última instancia rinde tributo a la vaciedad de la vida, es en este párrafo rigurosamente explicado y plásticamente descrito. Sobre todo la parte final abunda en imágenes esclarecedoras y ricas de fuerza significativa. A tal vacío de vida corresponde la monotonía, el hastío del uniformismo[379], el simple diagrama, lo disecado y fosilizado, lo cadavérico. De este espectáculo en el que sólo impera la muerte y la desolación sale espantad Hegel. Y no le faltan motivos históricos para pensar optimistamente en la presencia de la vida efervescente y alborotada que quiere reivindicar, pues lo que tiene ante sus ojos no es otra cosa que una nueva racionalidad que emerge con la Revolución francesa y que en el momento en que Hegel escribe la *Fenomenología* puede presenciar en los torbellinos del período napoleónico. Y menos aún le son extraños motivos de confianza en la vitalidad del pensamiento cuando tiene ante sí las evidencias de la riqueza espiritual de su tiempo, pródiga en una fecundidad salida de cauces normales. Hegel no tiene más que acogerse al bullir de la vida y pensar su lógica, paradójicamente atravesada por la misma muerte, como el destino fatal de todo aquello que ha perdido racionalidad histórica y que incuba en su seno una nueva existencia.

---

[379] Muchos siglos atrás, un emperador–filósofo, una conjunción que no desagradaba a Hegel, había hablado del carácter chocante de este uniformismo: «Así como los juegos del anfiteatro y de lugares semejantes te inspiran repugnancia, por el hecho de que siempre se ven las mismas cosas, y la uniformidad hace el espectáculo fastidioso, así también ocurre a considerar la vida en su conjunto; porque todas las cosas, de arriba abajo, son las mismas y proceden de las mismas. ¿Hasta cuándo, pues?». MARCO AURELIO. Meditaciones. Libro VI, 46.

A este formulismo es patente la presencia del artificio, del ardid (*Pfiff*), al que hace mención Hegel en un sentido pugnante. Por eso el ardid es diferente de la astucia del concepto (*List des Begriffs*) que tiene una elevada significación. Con el ardid se presentan las imposturas de una aparente sabiduría que, en realidad, no requiere mayor esfuerzo ni para aprehenderse ni para explicarse; que mantiene cierto atractivo y hasta puede cautivar cierta atención hasta que es descubierta su treta, así como en el caso de las artes del prestidigitador (*Taschenspielerkunst*), cuyos trucos no producen ya ninguna emotividad una vez se les descubre, lo que hace innecesaria e inaguantable (*unerträglich*) cualquier nueva presentación.

Y en la defensa de la verdadera forma subyace en la exposición de Hegel un elogio al esfuerzo, a la dificultad, a la actividad sostenida, a la entrega apasionada. El formalismo conduce más bien al facilismo y a la habituación; se reduce finalmente a un instrumento (*Instrument*) con el que se sale al paso a todo tipo de interrogante y que se acopla a cualquier condición. Con tal instrumento se opera fácilmente, y por eso bien puede equipararse con el oficio del pintor que reduce, como si la vida fuese escasa en matices y tonos, los colores solamente a dos: uno, el rojo para pintar las escenas históricas, y otro, el verde, para los paisajes. Una obra de este tipo sería una muestra de lo que es la monótona indiferenciación, la negación de la forma especificante. El pintar un cuadro se convertiría en un ligero pintarrajear un lienzo. De ahí que sea tan liviano el oficio del pintor que actúa de esta manera, como el del filósofo que fantasea con las supremas excelencias de su universal instrumento lógico disecado, o como el de un aprendiz de medicina que se ilustra de una escueta clasificación de un tipo de enfermedades y con ello ya se cree que está

convertido en un capacitado y competente galeno, habilitado tanto para el diagnóstico como para recomendar planes terapéuticos. Para Hegel todos los formalismos se tocan en una idéntica esencia, pues no son más que exterioridad, superficialidad, facilismo y fachada. Tal vez también inmodestia y soberbia.

La salvadora receta es universal, para lo celeste y lo terrestre, para cualquier figura natural o espiritual; para lo que hay en el cielo, en la tierra o bajo ella, como si por todas partes se hubiese perdido la gracia y el encanto de la diferencia, cuya ausencia conduce a que fallezca la vida. Por eso Hegel va a abundar, para hacer claridad a las cabezas testarudas que se resisten al concepto, en sugestivas imágenes para representar aquella «lógica» de la simplificación universal. Acude a símiles en los que se compara el formalismo de este método con un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas, o a la fila de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios, casos en los se prescinde de la vida o se esconde la vida. Y de estas escenas se duele Hegel porque representan el espectáculo de la muerte definitiva donde la vida ha sido derrotada para siempre: «... y que si en el primero se suprimen huesos, carne y sangre, en el otro se esconde igualmente en las latas el objeto no viviente». Igualmente, con esos cuadros sinópticos o con esas tablas o esquemas también se esconde la vida. ¿Qué podría decir Hegel de una tabla y de unas formalizaciones como las siguientes, de Schelling?

«1) *Magnetismo*: su esquema es la *línea*.

2) *Electricidad*: su esquema es el *ángulo*.

3) *Galvanismo*: su esquema es el *triángulo.*

Por lo tanto se puede decir que estos son los números primos de la naturaleza. Así como las tres primeras potencias de la serie numérica no se dejan reducir a ninguna otra, del mismo modo, estos tres procesos tampoco se dejan reducir el uno al otro, sino que los restantes procesos de la naturaleza se reducen a ellos.

Se podría condensar toda la teoría de estos procesos en la siguiente proporción:

Magnet.: *Elec*. = |: ◎ *Elec*.: *Galvan*. = ◎*:* D»[380].

¿O qué tal la afición de Novalis por las tablas y el alto aprecio que les profesa?

«*Enciclopedística*. ¿Cómo estarán constituidas las *tablas de cobre filosóficas*? Entre ellas hay que incluir las tablas de las categorías - el sistema teórico de Fichte - la dianología - las tablas de la lógica de *Maas* - la tabla baconiana de las ciencias, etc. Cuadros, etc.

a = a
+ a ½½ - a
+ +
+ a - a
+ +

[380] SCHELLING. Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física 1800. EN: Escritos sobre filosofía de la naturaleza. P. 243-244

> Tablas de cobre geográficas - geognósticas - *mineralógicas* - cronológicas - matemáticas - tecnológicas - *químicas* - económicas - políticas - galvánicas - físicas - artísticas - fisiológicas - musicales - heráldicas - numismáticas - estadísticas - filológicas - gramaticales - psicológicas - literarias - *filosóficas*. Los *planes* que *preceden* a los libros son ya, en cierta forma, tablas de cobre - (los alfabetos) - los índices son glosarios y enciclopedias *especiales*. (Por ejemplo, la geometría expuesta en un gran cuadro - la aritmética, el álgebra, etc.) Toda la historia posible, *literaria*, artística y *mundial* tiene que poder representarse en series de tablas. (Cuanto menos apto sea un libro para representárselo en una tabla, tanto peor es.)»[381]

Mas el problema tiene un índice de suma gravedad porque el formalismo tiende a un momento radical de homogenismo metafísico en el que se disipan totalmente las diferencias, es el punto en que ya ni se toleran las dos o tres diferencias que aún resistía el esquema, sino que se llega al extremo en que el pensamiento se avergüenza de cualquier vestigio de diferencia y hunde todo en el mismo abismo vacío de lo totalmente indeterminado. Corresponde a la concepción de Schelling sobre el absoluto en el que ya no es vigente ninguna diferencia cualitativa, pues, en esta instancia se arriba a la identidad pura (*reine Identität*), al estadio de la nada pura, de las absolutas tinieblas, de donde ha sido desalojado cualquier vestigio de vida. Hegel no se aguanta esta representación que sólo fomenta la tragedia total y el más hondo pesimismo. Este es el mundo pintado de un solo color, al que se refiere de varias maneras para

[381] NOVALIS. La Enciclopedia. 8 (IV).

expresar de una manera figurada la situación propia del nihilismo absoluto, mediante enunciaciones, como las de una pintura absolutamente monocromática (*einfarbigen absoluten Malerei*), de la blancura informe (*das formlose Weiße*), etc. Este es el reino más extremo del formalismo: un solo color, la igualdad del color, el blanco informe, porque lo que supuestamente existente es un único color que no tiene con que contranstar ni diferenciarse. Pero todo esto no es más que sinónimo de muerte y exterioridad. Todo esto es igualmente entendimiento muerto y conocimiento externo.

Hegel le suelta al lector estas intensas imágenes para que mentalmente les de vueltas, las profundice, las lleve hasta las últimas repercusiones y pueda descubrir por sí mismo las desgarradoras consecuencias de este formalismo y se aterre de ellas. Porque hay un instante donde la imagen misma se torna intolerable y uno no puede permanecer en ella. En ese punto el pensamiento, por sí mismo, necesita recuperar la esperanza y abrazar la vida. La vida que no necesita recurrir a ninguna instancia externa, porque ella misma todo se lo prodiga, hasta la misma muerte para poder ser viviente.

Párrafo 52

Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen, so entlebt und entgeistet zu werden und, so geschunden, seine Haut vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgenommen zu sehen. Vielmehr ist noch in diesem Schicksale selbst die Gewalt, welche es auf die Gemüter, wenn nicht auf Geister, ausübt, zu erkennen, sowie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Form, in der seine Vollendung besteht und die es allein möglich macht, daß diese Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Pero lo excelente no sólo no puede escapar al destino de volverse tan desvitalizado y tan desespiritualizado y, así desollado, de ver puesta su piel por el saber sin vida y su vanidad. Más bien aún hay que reconocer en este destino mismo la violencia que él ejerce en los ánimos, cuando no en los espíritus, así como la formación para la universalidad y determinidad de la forma, en la que consiste su plenitud y que es la única que hace posible que esta universalidad sea empleada en la superficialidad.

Los descarríos en el camino hacia la ciencia pesan como una gravosa necesidad. Los rumbos equívocos y las carencias no pueden eliminarse de una manera *a priori* para que el conocimiento marche sin contratiempos por vías desembarazadas de obstáculos. En la ciencia no es posible obviar de antemano las interferencias de la misma manera que la vida no puede evitar los riesgos. De ahí que sea normal que la filosofía sufra los embates del formalismo. Hegel no se queja de estos extravíos, sino que los asume en su necesidad, de igual manera que hay que aceptar que

es connatural a la vida de los hombres la vejez y la enfermedad, o a las naciones sus crisis. Si para alguien fue claro que el error y lo negativo tienen un carácter dialéctico, que de ellos pueden resultar instructivos aprendizajes, fue para Hegel.

De ese momento formalista no ha podido substraerse la filosofía, y no se pudo desprender de él porque esa embestida formalista ya fue, ya se dio; tuvo presencia y ante ese ser dado no caben las congojas lastimeras. El ser tiene mayor peso que cualquier añorado deber ser. La ontología hegeliana hay que interpretarla como un devenir que va destilando ser necesario, o un ser necesario que es deviniente; pero el devenir no le deja las manos libres a lo fortuito para que produzca cualquier acontecimiento a su antojo; menos aún cabe pensar que es posible eliminar el ser dado, así tenga las connotaciones más trágicas. La historia supera estadios de desarrollo, pero no los obvia cuando se dan en su perentoriedad.

A tal destino (*Schicksal*), que es en este caso el destino del formalismo, no pudo escapar lo excelente (*das Vortreffliche*). El destino es el imperativo tener que ser del que algo no se puede librar, por estar sometido a la ineluctable ley. De esta necesidad fueron muy conscientes los griegos y por eso la acataron racionalmente. Al destino se le puede hacer repulsa, pero, en últimas, ante él toda resistencia es inútil. No hay cura posible para las malas pasadas del destino. Sócrates es un buen ejemplo del acatamiento a la ley pública. La *Orestíada* también se basa en la idea de este implacable destino. En Hegel este punto de vista de los griegos es recogido como una válida determinación, que hay que comprenderla cabalmente, pero en unidad con su otro que es la libertad, dialéctica con la cual el problema asume otra dimensión.

Mas Hegel habla también en este pasaje de lo excelente, un adjetivo sustantivado, de sentido un poco abstracto. Por eso hay que preguntar: ¿A qué se refiere lo excelente, en este contexto? Lo excelente parece no ser aquí algo distinto a la ciencia, y la ciencia como comienza a ser construida en su sistema más reciente, como sistema dialéctico del absoluto, filosofía que en sus propósitos contrasta con lo que ha hecho el formalismo, de efectos más bien negativos, pues desvitaliza y desespiritualiza, un real contrasentido en correspondencia con los altos fines del espíritu. Es decir, nos encontramos frente a una seria acusación que se le imputa a las filosofías formalistas y en general a cualquier pensar que caiga en tal reduccionismo. Pero como ya se dijo, estas definitivas transformaciones que permiten hablar de lo excelente no pudieron evitar lo dado, porque en filosofía también hubo tiempo para el esquematismo y para las infatuaciones de genio; el schellinguismo también tuvo su época filosófica y cumplió su histórico papel, así los aportes significativos hechos a la filosofía no lo hubiesen colmado en su total perfeccionamiento, debido a que Schelling apenas alcanzó a llegar a una buena intención metodológica, tal vez a una simple declaración de contenido que tuvo el contraproducente efecto de vaciar a la filosofía de vida y espiritualidad. El formalismo era propiamente un envanecimiento o una vanidad (*Eitelkeit*) que despellejaba el saber de su vida. O dicho esto de otra manera, lo excelente vió cómo se le quitaba su piel y con ella se cubría o se disfrazaba el saber sin vida. Hegel, en este pasaje tan concentrado e implícito, tal vez lo que pretende es denunciar la impostura de un formalismo que se reviste de cientificidad o que usurpa la forma científica para reducirla a un vacío espectro.

Sin embargo, como ya se dijo, el error puede actuar como potencia progresista, como estímulo y aliento, porque el mismo error deja al descubierto las propias limitaciones e imperfecciones del conocimiento. Actúa como una sombra que deja un horizonte de luz. Hegel pretende sacarle todo provecho al schellinguismo, hasta en lo positivo de su propia carencia, en las posibilidades constructivas de lo negativo. Por eso dice Hegel que: «Más bien aún hay que reconocer en este destino mismo la violencia que él ejerce en los ánimos, cuando no en los espíritus».

Mas la potencia actuará también en el mismo sentido positivo en otra fecunda dirección. Estimulará a resolver el problema de la relación necesaria entre la universalidad y la determinidad de la forma, es decir, a asumir la solución dialéctica que es la que puede tener en cuenta los dos aspectos del problema, sin los cuales cualquier otro proyecto cae necesariamente en un punto de vista unilateral. Y es que la forma no es una fórmula, pero sí tiene un componente universal. Pero esta universalidad no se presume sino que se aprehende de lo determinado, de la auscultación minuciosa en cada momento, en cada componente. Esto quiere decir que Hegel antes del examen detenido no afirma recetas, sino que cualquier teorización de corte universal la asume como el resultado de una reposada convicción final, una vez se ha seguido el itinerario completo de la «cosa misma», después que desde adentro y en toda su extensión se ha capturado la estructura esencial de su despliegue. Ante esta forma, de tal manera articulada, la mera universalidad, la de la cómoda fórmula, obviamente resultará una afirmación general superficial que no contempla la esencia de la cosa.

El final del párrafo produce algún desconcierto en el lector porque Hegel usa la palabra superficialidad (*Oberflächlichkeit*), que parece no encuadrar con el sentido de lo

que ha venido enunciando. Sin embargo, cabe pensar que aquí desliza cierta mordacidad al querer decir que algún autor formalista y superficial no ha caído en la cuenta de que es la misma universalidad y el aspecto de la forma, los que hacen posible la superficialidad. O sea, que es a partir de la misma aspiración a la universalidad y del propósito de la forma en que se puede caer en la superficialidad, riesgo que se corre cuando el pensamiento no penetra en las determinaciones y se aparta del contenido. Tal vez, pues, algún filósofo ha justificado su doctrina como universal, pero no ha caído en la cuenta de que lo universal también puede ser esquemático y superficial, unilateralidad ya advertida por Hegel en el párrafo 10 en relación con su carácter y sus fundamentos.

Párrafo 53

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisieren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seienden ist, sich einesteils ein Anders und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; andernteils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d. h., macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseins*: in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit*. Auf diese Weise ist es, daß der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem andern empfangen und [sich] aufgeheftet zeigt, sondern er gibt sie sich selbst und rangiert sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Notwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Konkrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangiert, oder vielmehr behält er dies nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfnis derselben; sonst würde er sein Schematisieren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen als mit einer Inhaltsanzeige; er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. – Wenn die Bestimmtheit, auch eine solche wie z. B. Magnetismus, eine an sich konkrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Totem herabgesunken, da sie von einem andern Dasein nur prädiziert und nicht als immanentes Leben dieses Daseins, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigentümliche Selbsterzeugung und

Darstellung hat, erkannt ist. Diese Hauptsache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den Andern. – Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze und steht über dem einzelnen Dasein, von dem er spricht, d. h. er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, aber nicht eher als darin, daß die Erfüllung oder der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu e i n e r Seite seines Daseins herabsetzt und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergiert das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichtume, worin seine Reflexion verloren schien.

La ciencia no se puede organizar sino por la vida propia del concepto: en ella [la ciencia] *está la determinidad que se le adhiere del esquema exteriormente a la existencia, el alma que se mueve a sí misma del contenido pleno. El movimiento del ente es, por una parte, devenir otro, y deviene así su contenido inmanente; por otra parte, acoge en sí este despliegue o esta su existencia, es decir, que se convierte a sí mismo en un* momento *y se simplifica para la determinidad. En aquel movimiento, la* negatividad *es el distinguir y el poner de la* existencia: *en este recogerse en sí está el devenir de la* simplicidad determinada*. De este modo es como muestra el contenido que su determinidad no es recibida ni añadida, sino que él se la da a sí mismo y se organiza como momento y en un lugar del todo. El entendimiento esquemático*

> *guarda para sí la necesidad y el concepto del contenido, lo cual conforma lo concreto, la realidad y el movimiento viviente de la cosa que él organiza, o más bien no guarda eso para sí sino que no lo conoce; pues si él tuviera ese conocimiento lo mostraría ciertamente; no conoce siquiera la necesidad de esa intelección; de lo contrario él omitiría su esquematización o por lo menos no sabría más de eso que de un indicio de contenido; él* [entendimiento] *ofrece únicamente el indicio de contenido, pero no suministra el contenido mismo. –Si la determinidad, también una tal como por ejemplo magnetismo, es algo concreto en sí o real, entonces sin embargo ella cae en algo muerto ya que sólo se predica de otra existencia, y no es conocida como vida inmanente de esta existencia o como ella tiene en ésta su autoengendramiento propio y peculiar. Agregar este punto principal se lo deja el entendimiento formal a los demás. – En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, él abarca siempre el todo y está sobre la existencia individual de la que habla, o sea que no la ve absolutamente. Pero el conocer científico exige más bien entregarse a la vida del objeto o, lo que es igual, tener ante sí la necesidad interna del mismo y expresarla. Así, hundiéndose en su objeto, él se olvida de ese sobrevuelo, que es solamente la reflexión del saber a partir del contenido en sí. Pero absorto en la materia y continuando en su movimiento, él regresa a sí mismo pero no antes que la plenitud o el contenido se repliega en sí, simplificado para la determinidad, se rebaja a sí mismo a un aspecto de su existencia y pasa a su verdad superior. Así emerge el todo simple que se abarca a sí mismo a partir de la riqueza en que parecía perdida su reflexión.*

En general, los textos de Hegel no tienen la misma dificultad, pues ésta se presenta de modo extremo en ciertos lugares y es menor en otros donde el lenguaje es más accesible

y sus ideas nos ofrecen una mediana claridad que nos permiten cierta seguridad interpretativa. Tal es el caso de este párrafo, en el que nos encontramos con un comienzo de suma densidad y luego con un desarrollo ejemplificado, más andadero, y menos tortuoso, aunque no desaparezca del todo el discurso engorroso.

Tratemos, entonces, de penetrar, hasta donde podamos, en la inicial espesura dando el siguiente rodeo. La filosofía para superar el formalismo no tiene otro camino que el que pulsa la vida interior del objeto; por eso cualquier consideración o réplica desde afuera del ser de la «cosa misma» es puro artificio. La tarea que se debe emprender es, entonces, la más exigente, porque en ella nada está preestablecido, pero también es la única efectiva, porque permite aprehender el ser en la fuente de sus esencialidades mismas. Aquí la sensatez filosófica, que no es más que la exigencia que la propia filosofía se hace a sí misma de constituirse en el propio rigor de la cientificidad, no puede cumplir su cometido si no es ateniéndose a lo que exhala la propia inmanencia. Ninguna determinación de la ciencia puede ser, simplemente, presentida o añadida a lo que es, imponiéndosele al contenido como coherencia extraña o fingida, forzando a la «cosa» a que responda por lo que connaturalmente no le pertenece.

Con lo anterior se quiere decir que lo único que es permitido a la ciencia, para alcanzar el máximo nivel de objetividad, es que se organice en lo que cabalmente la legitima, o sea, constituirse en su cientificidad a través del movimiento conceptual. Mediante este movimiento la ciencia cobra su ser en su propia organicidad que es la vida del concepto, por lo cual, en su desarrollo propio, no necesita que a la existencia (*Dasein*) se le peguen externamente determinidades. Hasta aquí lo que enuncia Hegel es más o

menos comprensible y no tiene mayor complicación. Pero, ¿cómo entender los inmediatos renglones que comportan una suma densidad? ¿Qué quiere decir con esto de que: «El movimiento del ente es, por una parte, devenir otro, y deviene así su contenido inmanente; por otra parte, acoge en sí este despliegue o esta su existencia, es decir, que se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica para la determinidad. En aquel movimiento, la *negatividad* es el distinguir y el poner de la *existencia*: en este recogerse en sí está el devenir de la *simplicidad determinada*»?

Trabajemos esta interpretación en dos aspectos solidarios, que, tal vez, nos ayuden a sortear parcialmente este embrollo. En el primero, retomemos el sentido de la nota correspondiente al párrafo 10 en la página 158 - 160 en la que se trató de aclarar la significación de *Bestimmtheit*. De esa observación para el asunto presente, podemos decir que la determinidad no se queda como la determinación en el ser en sí sino que implica tránsito hacia lo opuesto, aspecto que es el que recalca Hegel en este párrafo. Con la determinidad, comprendida como determinidad fluyente, quiere decir Hegel que ésta no puede ser en la ciencia una determinidad impuesta o que se pega (*aufgeklebt wird*) como algo advenedizo, sino que es la posibilidad y la realidad que desde ella misma dimana. De ahí que diga que de un modo distinto a lo que sucede con el formalismo: «…en ella [en la ciencia] está la determinidad que se le adhiere del esquema exteriormente a la existencia, el alma que se mueve a sí misma del contenido pleno... ». En otras palabras, aquello que en el punto de vista del esquematismo se le añade exteriormente a la existencia como determinidad, en el caso de la ciencia aparece como determinidad propia del mismo ser.

Pero, según el segundo aspecto, ¿qué es lo que transita hacia lo otro? Dice Hegel que es lo ente (*das Seiende*) lo que pasa a lo otro o lo que deviene otro que es su propio contenido. Mas, ¿cómo entender lo ente? Este ente no parece tener las estrictas propiedades del ser, como inmediato-indeterminado, por el cual comienza la exposición en la *Ciencia de la lógica,* aunque tampoco parece estar tan ajeno a dicho ser (*Sein*). Con lo de ente puede estar Hegel cerca al *to on* o *to eon* de los griegos aquí aprovechado para enfatizar el aspecto ontológico de conocimiento, porque éste, si pretende objetividad, no puede apartarse de lo que es. Pero dicho ente, que puede ser cualquiera, tiene un devenir que lo transforma en otro, en otro que fluye o mana desde tal ente, proceso por el cual el contenido lo pone el mismo proceso objetivo, que en Hegel es un proceso dialéctico porque lo que se pone es lo otro de su otro. También podríamos entender este desarrollo como un devenir especificativo de lo ente relativamente indiferenciado a algo más determinado como es la existencia (*Dasein*), o sea, como ser ahí o ser determinado, por ejemplo, la vida general deviniendo sujetos vivos concretos. Sin embargo, que de lo ente devenga la existencia lo que hace es mostrar una plenificación de contenido, porque la existencia como *Dasein* presenta lo que es o lo ente de una manera más específica y determinada, como un contenido más rico y completo. Aquí el conocimiento, simplemente, se atiene a la ruta de lo real, del ente, y, como es, lo aprehende.

Lo anterior corresponde sólo a una parte, por lo cual falta explicitar la otra. Ésta podemos entenderla como una especie de vía de retorno, pues es un regresar (*Zurückgehen*) en la que lo ente efectúa un recoger o acoger en sí esa existencia que desde sí mismo devino existencia; recoger (*zurücknehmen*) mediante el cual se reconoce que tal ente o

lo que es es sólo un momento, que es dinámico, pero que hay algo más que él, y que ese otro más que él deviene de sí mismo. Pero es el proceso en sus partes y en la relación inmanente entre ellas el que permite comprender lo ente como momento incompleto, porque requiere de la otra parte, pero, al mismo tiempo posibilita entender que toda esta dialéctica ha sido posible por la presencia del elemento negativo que la impulsa interiormente. Y tal negatividad actúa, en el camino de ida, como fuerza diferenciadora y engendradora por la cual se pone la existencia. Este sería como una especie de movimiento expansivo, de despliegue, de duplicación, de revelación, matices significativos todos estos que parecen estar implicados en la palabra *Entfaltung.* Mientras en el camino de regreso, dicha negatividad deviene simplicidad determinada. Esta simplicidad determinada (*bestimmte Einfachheit*), es como unidad sustancial, lo incomplejo de lo diferenciado y negativo, y, por tanto, lo idéntico, pero, igualmente, al mismo tiempo, lo determinado. No es, por consiguiente, la pura identidad metafísica, sino la unidad de la diferencia. Esto significa que el proceso arriba a cierta simplicidad en la que por ella misma se alcanza la identidad, que por sí misma también hunde sus raíces en la universalidad de la existencia en general, en lo ente.

El devenir al cual se refiere Hegel en este párrafo es un devenir subrayado en su inmanencia, mediante una reflexividad reiterada y enfática (*sich werden*). Hegel no quiere desaprovechar el recurso lingüístico del reflexivo *sich* para insistir en la interioridad rotunda del proceso, contraria a la concepción de lo que se pega exteriormente (*aufkleben*), como si algo se añadiese a una superficie, que es el proceder del pensamiento esquemático. Aunque el verbo *werden*, como verbo principal, ya designa por sí un volverse o tornarse por sí mismo, Hegel le añade el *sich*, como para que

no quede ninguna duda sobre su clara consideración de la inmanencia del proceso dialéctico que atañe tanto a lo real como a lo racional.

Podemos decir que seguir el movimiento de lo que es en sus momentos hasta alcanzar la simplicidad determinada significa un hundirse el pensamiento en el contenido mismo y aprehenderlo en su ser y en su esencia, aprehensión que es la que posibilita el recto conceptualizar, en tanto el concepto conjuga en una unidad ese ser y esa esencia devinientes. Esta unidad de lo ontológico y lo lógico es lo que permite que la ciencia logre su óptima objetividad y se eviten los descarríos del formalismo. Es decir, aquí nos presenta Hegel su propuesta epistemológica de efectivo conocimiento. Por eso afirma: «De este modo es como muestra el contenido que su determinidad no es recibida ni añadida, sino que él se la da a sí mismo y se organiza como momento y en un lugar del todo».

Pero otra cosa piensa y hace el «entendimiento esquemático» (*der tabellarische Verstand*) o el «entendimiento formal» (*der formelle Verstand*), dos designaciones que usa Hegel para referirse al mismo punto de vista. Inicialmente dice Hegel de tal entendimiento esquemático que retiene para sí (*behält für sich*) la necesidad y el concepto del contenido; es decir, lo que es el movimiento vivo de la cosa, lo concreto como tal en su despliegue y configuración, tal entendimiento lo retiene para sí como si no tuviese efectividad real, como si no afectase al ser mismo; pero, en el fondo, lo que acontece es, más bien, que tal entendimiento desconoce el movimiento vivo de la cosa, adolece de su intelección (*Einsicht*), ya que si la tuviese se encomendaría a la verdadera tarea y dejaría de enunciar meros índices de contenidos o meras declaraciones de contenidos, y, por el contrario, mostraría los contenidos mismos. El ejemplo

al que acude aquí Hegel es al del magnetismo, pero podría ser otro cualquiera. Lo que expresa Hegel es que el entendimiento formal lo que hace es pegar el fenómeno del magnetismo a otra entidad, procedimiento con el cual se le degrada a algo muerto. Distinto sería considerarlo como el ser verdadero que dicha existencia tiene en su ser magnético, que exige desentrañar la *quididad* o la esencia de lo magnético, que es lo que no realiza el esquematismo al eludir la dificultad de explicar dicho fenómeno como tal y, en consecuencia, dejarle a otros la tarea que no ha podido cumplir. La crítica parece apuntar a la manera como Schelling construye su filosofía de la naturaleza, con caminos extraobjetuales, como vimos en la referencia que de este pensador trajimos a colación en el párrafo anterior.

El entendimiento formal se desentiende del contenido, lo elude. Esta es una forma de abandonarlo. Y como se renuncia al contenido, la aprehensión del objeto se restringe a una vaga generalidad. Hegel dice que tal entendimiento da una ojeada (*übersieht*) al todo, mientras se pone por encima de la existencia singular de la cual habla. Dicho entendimiento habla de esta existencia singular, pero no la ve, no la toma en cuenta en serio. Se contenta, pues, con un bosquejo, con una tenue y difusa mirada de lo universal, con un mero vistazo (*Übersicht*). Pero abandonar lo singular implica renunciar a un elemento decisivo en la comprensión cabal de lo universal, ya que ese universal es universal, pero en el ser mismo de lo singular; su verdad se hunde en la misma singularidad, atraviesa la singularidad. De la necesidad de una adecuada relación dialéctica entre estas dos determinaciones ya nos ha advertido Hegel desde el párrafo 1.

El conocer científico, a diferencia del esquematismo, no practica otra vía de acceso que entregarse (*sich übergeben*) a la vida del objeto, que también es un remitirse,

traspasarlo y confiar en él. En esta expresión se encuentran condensados los supremos postulados metodológicos de la dialéctica, como máxima opción de conocimiento objetivo. La directriz no es otra que abrir el alma con todas las potencias al develamiento del objeto, siguiéndole su vida, su decurso. Esto implica capturar la misma dialéctica del objeto, el hacerse éste a través de los diferentes momentos de su constitución. Pero esto no es otra cosa que aprehenderlo en su intimidad, desde adentro, en su profundo carácter, en su diversidad y en su unidad, en el juego de las múltiples relaciones. Esta interna necesidad es lo que debe conocer y expresar la ciencia. Lo otro es quedarse en rodeos asignificativos, circunscribirse a contornos que no tocan el ser esencial.

Hegel usa, para expresar el tipo de relación que debe establecer el sujeto con la cosa, verbos como *versenken* y *vertiefen in*. El primero, como sabemos, quiere decir sumergir, fijar, hundir, etc., y el segundo, abismarse en, engolfarse en, abstraerse en. Estos verbos describen muy bien la actitud del sujeto en el acto científico. Se requiere de un hundimiento en el ser de la «cosa», un ir a ella y penetrar en ella; tenerla ante sí desde adentro y en este estado de interiorización permanecer como extasiado, abismado, o sea, asumir la obstinada perplejidad, el asombro que inquiere, el cual desde hace mucho tiempo se sabe que es un decisivo estímulo para el filosofar. Sin embargo, hay que aclarar, además, que la entrega a la vida del objeto conduce a cierto olvido del vistazo general que el esquematismo hace, por entretenerse más con el saber, con la reflexión sobre éste, que con la vida del objeto. Pero también hay que reconocer que dicha reflexión sobre el saber no es desestimada por la filosofía, sino acogida en la dirección misma del conocimiento del objeto. Es decir, al primar en el entendimiento formal,

los esquemas exteriores y las desconexiones absolutas, y al quedarse en la sola declaración del contenido y en el mero vistazo al todo, no coloca al todo en el verdadero horizonte de verdad, al desdeñar lo específico y rehuir de lo singular. Por esto el entendimiento formal es ciego al movimiento de la verdad como continua superación de sí misma. Superación que se logra cuando se transita de una determinación a la otra, y de ésta a la primera, reduciéndose el movimiento dialéctico en este lado –en el del ser–, lado en el que se produce un momento en el cual el proceso avanza a una fase superior. Aunque abusemos del ejemplo, recurrimos, otra vez a la dialéctica del ser, el cual, simplificando la rigurosa exposición que de él hace en la *Ciencia de la lógica*, transita o se transforma en la nada; luego la nada se transforma en ser, lado en el cual, se va a presentar la unidad de las dos determinaciones y el despliegue se eleva al devenir. Devenir que también experimentará su propia dialéctica que le permite transitar al ser determinado o *Dasein*, etc. Asi, pues, a través de la comprensión desde este desarrollo específico la ciencia filosófica se construye en Hegel avanzando en su horizonte de totalidad, pero no sólo en tanto conocimiento de lo que es, sino también en cuanto reflexión sobre el ser de la verdad, y de reflexionar la filosofía sobre sí como saber verdadero. O para expresar esto de una manera más clara: mientras en Schelling la reflexión sobre el saber se hace separadamente del conocimiento del objeto, en Hegel brota en concordancia con el conocimiento mismo del objeto. A través de la entrega al objeto, el sujeto se devela a sí mismo. Por lo cual puede expresar Hegel que: «Así emerge el todo simple que se abarca a sí mismo a partir de la riqueza en que parecía perdida su reflexión». De esta manera sí se alcanza un verdadera reconciliación entre el ser y el conocer o entre el ser y el concepto, que es el tema del siguiente párrafo.

Párrafo 54

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich. Das Bestehen oder die Substanz eines Daseins ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraktion; diese aber ist das *Denken*. Wenn ich sage *Qualität*, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Dasein von einem andern unterschieden, oder ist ein Dasein; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der *Gedanke*. – Hierin ist es begriffen, daß das Sein Denken ist; hierein fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seins abzugehen pflegt. – Dadurch nun, daß das Bestehen des Daseins die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraktion ist, ist es die Abstraktion seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, – seine eigne Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, – sein Werden. – Durch diese Natur des Seienden [,] und insofern das Seiende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Tätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des *behauptenden* Dogmatismus als ein *versichernder Dogmatismus oder derDogmatismus* der *Gewißheit seiner selbst* trat, sondern – indem das Wissen den Inhalt in seine eigne Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Tätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein; so ist sie die

List, die der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Moment des Ganzen machendes Tun ist.

Así como en general se expresó antes que la substancia en ella misma es sujeto, todo contenido es su propia reflexión en sí. La consistencia o la substancia de una existencia es la igualdad-de-sí-misma; pues su desigualdad consigo sería su disolución. Pero la igualdad-de-sí-misma es la pura abstracción; pero ésta es el pensar. *Si digo* cualidad *digo la determinidad simple; mediante la cualidad se distingue una existencia de otra o es una existencia; ella* [existencia] *es para sí misma o permanece por esta simplicidad consigo. Pero de ese modo ella es esencialmente el* pensamiento. *–En esto queda concebido que el ser es pensar; en esto aparece la intelección, que suele escaparse al hablar habitual inconceptual de la identidad de pensar y ser. –Pues, siendo la permanencia de la existencia la igualdad-de-sí-misma o la abstracción pura, ella es la abstracción suya de sí misma, o es en sí misma su desigualdad consigo y su disolución, –su propia interioridad y repliegue a sí, –su devenir.*

–Mediante esta naturaleza del ente, y en cuanto que el ente tiene esta naturaleza para el saber, éste no es la actividad que maneja el contenido como algo extraño, ni la reflexión en sí fuera del contenido; la ciencia no es ese idealismo que ocupó el lugar del dogmatismo afirmativo *como un* dogmatismo aseverativo o el dogmatismo *de la* certeza de sí mismo*, sino que –el saber al ver replegarse al contenido a su propia interioridad, su actividad está tan hundido en él, pues ella es el sí-mismo inmanente del contenido, como al mismo tiempo retorna a sí, pues ella es la igualdad pura de sí mismo en el ser otro; así ella es la astucia, que aparentando abstenerse de la actividad, mira cómo*

la determinidad y su vida concreta, en que supone precisamente impulsar su autoconservación y su interés particular, es justamente lo contrario, un hacer que se disuelve a sí mismo y que se convierte en momento del todo.

La constitución de la ciencia está basada en una premisa: que la sustancia no sólo sea sustancia sino también sujeto. Esta es una tesis que quiere decir que la ciencia puede serlo siempre y cuando no sólo exista el ser sino también el concepto, un ente excepcional, que puede conocer qué es y cómo es el ser. Pero en Hegel el asunto epistemológico no es entre sustancia y sujeto a secas, sino entre estas dos entidades concebidas desde una unidad más íntima, ya que la sustancia es en ella misma sujeto (...*die Substanz an ihr selbst Subjekt ist*).

Ya en el párrafo 17 cuando se comentó la sentencia en mención, se advirtió que sujeto tiene que ver con dos sentidos fundamentales inseparables, pero igualmente bien determinados. Sujeto quiere decir tanto devenir y vida, como subjetividad humana (conciencia, lenguaje, pensamiento, ser para sí, etc.). Pues bien estos dos elementos sirven para aclarar por qué el ser es concepto y el contenido es reflexión en sí, dos ideas centrales en lo que se expone en este párrafo.

Se ha puesto de presente por muchas filosofías que la existencia de algo está basada en la permanencia de esa existencia, de su ser sustancial, o en la conservación de su propia consistencia (*das Bestehen*). Esta permanencia no es algo otro que la identidad, o la igualdad consigo misma (*Sichselbstgleicheit*), ya que de no serlo esa existencia perdería su ser persistente y tendería hacia su disolución (*Auflösung*). Igualmente, se ha enfatizado en que es de esa

persistencia como se puede obtener la verdad y el conocimiento. Todo esto lo reconoce Hegel. Sin embargo, para este pensador esa permanencia o esa igualdad es, digámoslo así, una abstracción pura, en tanto que esa permanencia así obtenida, como permanencia suspendida o separada de otros componentes, es una abstracción y esta abstracción es el pensar, a la manera como desde el punto de vista aristotélico ese ser esencial es obtenido mentalmente o una cualidad se aprehende mentalmente en sí misma mientras se separan las otras propiedades. Podría pensarse en este párrafo en cierto tipo de referencia al Estagirita, aunque, como sabemos, la doctrina de la abstracción de Aristóteles no es completamente aceptada por Hegel, porque él le atribuye al concepto un valor teológico-cristiano que no tiene en el pensador griego.

Advierte, además, Hegel que decir la cualidad es expresar la simple determinidad, es decir, especificar la cosa en una propiedad, así como cuando yo digo de algo que es dulce. Esta propiedad ya cumple funciones especificantes, tanto en el interior como al exterior de la cosa, como lo sabemos por el capítulo de la percepción de la *Fenomenología del espíritu*. La cualidad dulce del azúcar indica que lo dulce es algo propio del azúcar, y por eso es propiedad del azúcar; pero la cualidad también pone en relación el azúcar con otras existencias que permiten diferenciar lo dulce de lo no dulce y por lo tanto experimentar tanto lo uno como lo otro. Por eso afirma Hegel: «Si digo *cualidad* digo la determinación simple; mediante la cualidad se distingue una existencia de otra o es una existencia». Esta cualidad, como lo propio de la cosa, es para sí misma identidad consigo misma o es la permanencia de sí. Permanencia que es el mismo pensamiento. O sea que esa cualidad es pensamiento, y ese su ser permanente es el pensar.

Hegel arriba en este párrafo a un problema maravilloso y esencial de la filosofía y, además, bastante importante en su doctrina, como es el asunto de la identidad entre ser y pensar. Esta cuestión como se sabe ha sido, tal vez, el eje de gravedad de la filosofía, su tema cardinal, por lo demás bastante difícil. Corresponde al problema de lo onto - lógico, o de lo logo - óntico, es decir, de la lógica del ser, o de la onticidad del logos, aunque como sabemos, por la concepción última de Hegel, el asunto tiene su unidad en una triple convergencia, y por eso la unidad es onto - teo - lógica, u onto - pan - lógica. Es la cuestión de la identidad y de la diferencia entre estos dos órdenes, el ser y el pensar, aunque la diferencia entre ambos sea algo más evidente que la identidad; pues, la identidad es mucho menos advertida y perceptible por un pensamiento ordinario.

Expliquemos este asunto así. Ya hemos visto que toda posibilidad de verdad está basada en la unidad entre pensar y ser, de tal manera que el pensar pueda pensar verdaderamente el ser, que el pensar pueda discurrir sobre el ser, es decir, aprehender cómo es el ser en sí mismo. En este aspecto, cuando se alcanza dicho propósito, el pensar se adecua al ser. Mas está unidad hasta aquí expresada puede ser una unidad más bien exterior, como puede ser la coincidencia externa de dos entidades cualesquiera. Pero Hegel va a postular una unidad más íntima y por eso plantea la famosa fórmula de la sustancia-sujeto. Esta idea se retoma a esta altura del *Prólogo* para discernir sobre la idea de la identidad entre pensar y ser. De aquella importantísima sentencia se puede decir, en términos generales, que con ella Hegel quiere expresar que lo existente no es solamente el mundo, la esfera natural, sino también la esfera del hombre, de la historia y del pensamiento. Esto implica un primer reconocimiento y una gran valoración. Si queremos

tocar tierra firme en filosofía con un Descartes, debemos reconocer que el pensamiento también es, y que, por lo tanto, también es verdad. Pero aquella fórmula implica, además, que el ser es un ser lógico (racional) y, al mismo tiempo, que el sujeto es sustancial; pero sustancial, no sólo en cuanto el sujeto es algo, cualquier tipo de sustancialidad, sino también que su contenido subjetivo corresponde a la sustancialidad del ser. Así, por ejemplo, cuando digo que el átomo tiene tales propiedades, ese saber es verdadero, si corresponde al ser del átomo, según esas propiedades.

Podríamos entender también esa identidad desde un punto de vista más extremo, al cual ya hemos hecho referencia anteriormente, y es el punto de vista que pone toda genética desde el concepto, concepción por la cual Hegel milita conscientemente en el lado del idealismo. Con esto se quiere decir que el concepto es ser, en tanto el ser es lo que pone el concepto; el ser es la realidad en la que el concepto se manifiesta y se encarna. La realidad sigue los derroteros del concepto, porque ella no tiene un ritmo y despliegue propios y autónomos. Pensar la cuestión de manera contraria sería militar en el materialismo puro. Pero sabemos, igualmente, por lo ya dicho, que el concepto es ser porque la permanencia de la cosa es el mismo ser pensado. Lo que significa que la identidad entre uno y otro orden se da, porque ese orden en uno y otro permanece. El concepto de existencia no se queda en puro plano mental, sino que tiene esencia real en la existencia real; lo mismo que el concepto de cualidad corresponde a determinaciones cualitativas reales.

Mas el ente no es la escueta permanencia o identidad, es también su desigualdad y su propio diferenciarse. Una exclusiva ontología del ser o una esencialidad de la pura identidad es una grave unilateralidad. A todo ente le pertenece, igualmente, el no-ser, la presencia de la nada, en

múltiples formas. Por esta nada tiene existencia el devenir, la relación y la determinación. De esto es lo que no se percata un pensamiento ordinario y aconceptual en su manera de entender la relación entre el ser y el pensar. No se da cuenta de que en la existencia el devenir se oculta, pero no desaparece. Que el devenir labra y desmorona, aunque sea soterradamente. Pero esta peculiaridad dialéctica no es algo exclusivo del objeto, sino que también pertenece al saber. Pertenece al saber en cuanto es saber del contenido y al mismo tiempo saber reflexivo en sí.

De ahí que el idealismo hegeliano deba precaverse no sólo ante el dogmatismo afirmativo, de esa unilateralidad en filosofía que sólo sabe atenerse tercamente al lema: o lo uno o lo otro, sino también de dogmatismo aseverativo, tal vez referido a un Descartes en relación con la apodicticidad del yo pienso, negador del mundo, o de un dogmatismo de la certeza de sí mismo, engolfado en la exclusiva dirección del sujeto, que descuida el ser de la sustancia. Y como idealismo absoluto, que es el que profesa Hegel, la identidad entre el ser y el pensar debe comprenderse no como fusión o acercamiento exterior de dos entidades traídas de fuentes lejanas, sin origen común, sino como las dos instancias de existencia del mismo absoluto y como actividad interior del contenido que se explicita en su despliegue de una manera reflexiva, es decir, saliendo de sí y volviendo a sí, desdoblándose y reunificándose; accionar reflexivo que no acontece solamente en la esfera del sujeto, sino también del objeto, accionar en el que la dialéctica del ser y del no ser opera tanto en uno como en otro, así como también en la relación-identidad entre ambos. Tal dialéctica corresponde al sí mismo como automovimiento tanto del ser como del pensar, o de un pensar hundido en el contenido, que, a partir de dicho contenido logra también ser reflexión sobre el mismo pensar, o del mismo pensar.

Pero concebir la realidad de esta manera comporta de hecho una necesaria remitencia que permite ampliar el horizonte de la verdad y del ser, que conduce a superar lo fragmentario, al que el dogmatismo se aferra incondicionalmente, y pulsar en cada desarrollo concreto y en cada momento específico la vertiente de la totalidad. La astucia (*List*[382]) del saber consiste precisamente en estar dotado de esa perspicacia para no confinarse y para no renunciar a la apertura que permite el mismo límite en su dialéctica de poder trascenderse constantemente. La astucia de la que está dotada la filosofía verdadera se diferencia de la capacidad de renuncia de los otros saberes a ampliar su horizonte objetivo, o del sacrificio de las otras determinaciones de la verdad en que incurre el dogmatismo de cualquier tipo. Es en la totalidad donde vive y se disuelve cada momento concreto que es la manera por la cual supervive la totalidad. La vida universal se mantiene mediante el sacrificio de sus momentos particulares. Por eso dice Hegel: «así ella es la astucia, que aparentando abstenerse de la actividad, mira, como la determinidad y su vida concreta, en que supone precisamente impulsar su autoconservación y su interés particular, es justamente lo contrario, un hacer que se disuelve a sí mismo y que se convierte en momento del todo.».

---

[382] Podemos comprender este ardid o astucia como el talento a priori de la razón para el aprovechamiento de cada momento en función de desarrollo total, o como si la razón nunca perdiese esa perspectiva, así como ocurre, por ejemplo, con la historia universal o con la historia de la filosofía.

Párrafo 55

Wenn oben die Bedeutung des *Verstandes* nach der Seite des Selbstbewußtseins der Substanz angegeben wurde, so erhellt aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als seiender. – Das Dasein ist Qualität, sich selbst gleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dies ist der Verstand des Daseins. Dadurch ist es N u s, als für welchen A n a x a g o r a s zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseins als E i d o s oder I d e a, d. h. *bestimmte Allgemeinheit, Art*. Der Ausdruck *Art* scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu sein, die zu dieser Zeit grassieren. Aber in der Tat drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht und einen andern vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. – Eben darin, daß das Dasein als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der N u s, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist ebenso Negativität; dadurch geht jenes feste Dasein in seine Auflösung über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu sein, daß sie sich auf *Andres* bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angetan zu werden; aber daß sie ihr Anderssein selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dies ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine

Begriff. So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.

Si antes se indicó la significación del entendimiento *por el lado de la autoconciencia de la substancia, se esclarece de lo dicho aquí su significación por la determinación de la misma*[383] *como existente. –La existencia es cualidad, determinidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; esto es el entendimiento de la existencia. Por eso ella es* Nus *tal como inicialmente reconoció* Anaxágoras *la esencia. Los que le sucedieron concibieron más determinadamente la naturaleza de la existencia como Eidos o Idea, o* sea universalidad determinada, especie. *La expresión* especie *acaso parece ser muy común y muy poco para las ideas, para lo bello y lo santo y eterno que dominan en esta época. Pero de hecho la idea no expresa ni más ni menos que la especie. Sólo que vemos hoy a menudo que se desdeña una expresión que determinadamente designa un concepto, y hemos preferido otro, aunque sólo sea porque pertenece a una lengua extranjera, envuelve el concepto en niebla y suena así más edificante.*

-Precisamente porque la existencia está determinada como especie, ella es pensamiento simple; el Nus, *la simplicidad, es la substancia. A causa de su simplicidad o igualdad-a-sí-misma aparece ella como fija y permaneciendo. Pero esa igualdad-a-sí-misma es igualmente negatividad; así transita esa existencia fija a su disolución. La determinidad parece ser inicialmente en cuanto se refiere a algo* distinto, *y su movimiento parece causado a ella mediante una violencia extraña; pero que ella tiene su ser-otro en ella y que es automovimiento, esto está justamente*

[383] de la substancia.

> *contenido en esa* simplicidad *del pensar mismo; pues este es el pensamiento que se mueve y se distingue a sí mismo, y la interioridad propia, el puro* concepto. *Por lo tanto, la* inteligibilidad *es así un devenir, y como este devenir es ella la* racionalidad.

En este párrafo la identidad entre pensar y ser tiene un específico énfasis. Y es que esta identidad se puede pensar según un primado de la conceptualidad de la sustancia, la que llama Hegel la autoconciencia de la sustancia (*selbstbewußtsein der Substanz*), o según un primado de la sustancialidad del concepto, y por eso, en este caso, los méritos son para Anaxágoras de Clazomena, quien introdujo la filosofía en Atenas y de quien dijo Aristóteles que se comportaba como un hombre prudente frente a las insensatas afirmaciones de sus antecesores. En lo que quiere insistir Hegel en este apartado es en esta segunda vertiente de la cuestión. Aclaremos un poco.

Anaxágoras le da un giro radical a la pregunta fundamental de los filósofos presocráticos cuando indagaron por el *arché*, o principio de las cosas. Mientras, la mayoría de los filósofos anteriores busca ese principio en elementos materiales, Anaxágoras lo afirma en el pensamiento, en el intelecto, en el *Nous*. Con esta concepción quiere decir este pensador que el pensamiento es algo infinito y autónomo, que no está mezclado con cosa alguna; que existe por sí mismo; que es la más sutil y pura de todas las cosas, y que, además, tiene el poder de gobernarlo todo, porque todo lo puso en orden según su designio. Este punto de vista de Anaxágoras le imprime al orden lógico cierto primado, ya que el *Nous* es entendido como una especie de razón según la cual se rige el mundo. Esta consideración fundamental del filósofo griego le cae de perlas a Hegel, porque le apuntala su idealismo, por el cual

coloca el *Logos* como principio, y le sirve para fundamentar su concepción sobre la identidad entre el pensar y el ser. De ahí que Hegel tenga hacia Anaxágoras expresiones de expreso reconocimiento como estas que escribe en su *Ciencia de la Lógica*: «Se celebra a Anaxágoras como el primero que afirmó que el *Nus*, el *pensamiento*, es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. De este modo puso los fundamentos de una visión intelectual del universo, cuya forma pura debe ser la lógica»[384].

Con la consideración de Anaxágoras se introduce la concepción de que el pensamiento y el ser no son dos cosas unidas exteriormente, sino que el pensamiento está presente en el ser. Este nexo interior lo expone Hegel en este párrafo de una manera sintética, cuando comienza afirmando: la existencia (*das Dasein*) es cualidad (*Qualität*). Es decir, la cosa existente encierra o contiene múltiples cualidades. La sal es, como en el caso del ejemplo dado en el capítulo de la percepción, blanca y salina. Pero estas cualidades no solo son propiedades determinadas porque se diferencian unas con otras, sino que al mismo tiempo son la universalidad de la misma cosa, ya que la cosa no se fragmenta para ser en una parte blanca y en otra región salina. La cualidad es una simplicidad diseminada en el todo del algo existente. Pero, y este es el punto capital, esa propiedad no incumbe sólo y exclusivamente a la cosa, sino que esa propiedad es pensamiento determinado, el concepto de cualidad, el pensamiento de esa cualidad real, por ejemplo, la blancura. Aquí no enfatiza primeramente Hegel que el concepto blancura corresponde a la blancura real, y que por eso el pensamiento

---

384 HEGEL Ciencia de la lógica. P. 66. Vol. 1.

tiene ser, así como el concepto de átomo corresponde a infinitos átomos reales que revelan su sustancialidad, sino más bien que el ser tiene concepto o que es en sí mismo concepto. Esto es lo que Hegel llama el entendimiento de la existencia (*der Verstand des Daseins*). De ahí que diga en este apretado tránsito de la existencia al concepto de esa existencia: «La existencia es cualidad, determinación igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; este es el entendimiento de la existencia». El pensamiento es, pues, en este sentido, la esencia de las cosas y su profunda verdad. Otra referencia de Hegel en la *Ciencia de la Lógica* nos sirve para aclarar un poco más este difícil problema:

> La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensaminto más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el pensamiento de ellas - del mismo modo que nuestro idioma expresa un parentesco entre los dos [términos]- coinciden en sí y por sí, [esto es] que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituye un solo y mismo contenido.[385]

[385] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 60 Vol. 1.

Si bien Anaxágoras descubre el pensamiento como esencia (*Wesen*), más tarde otros pensadores, entre los cuales cabe muy bien Platón, consideran, dice Hegel, la naturaleza de la existencia como *eidos* o Idea, o sea, como universalidad determinada, o especie. Estos tres conceptos (Idea, universalidad determinada y especie) son equivalentes para Hegel, y por eso deja sobreentendido que son estériles las injustas valoraciones en torno a uno u otro concepto, como si tuviese mayor o menor capacidad significativa uno que otro, así parezca que en su tiempo haya una preferencia por la palabra Idea por ciertas asociaciones edificantes que suscitaba. Eso sí, es claro también que en esta unidad se debe evitar una posición sensualista por la cual se le quiera dar palpabilidad a esa conceptualidad de la cosa, error en el cual cae Platón al buscarle una sustancialidad a lo verdadero fuera de este mundo, así hubiera acertado Platón en la convicción de que la idea es lo universal determinado. O como dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*: «La idea platónica no es más que lo universal, o, con mayor exactitud, el concepto del objeto. La realidad de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo»[386].

Subrayar el aspecto medular de la idea como lo universal, no debe entenderse como si ella tuviese un carácter arquetípico, cuestión que parece que no es aceptada por Hegel, en oposición a Platón. Y tal vez, para aquél pensador la etimología de idea sea más significativa. Como sabemos, idea (*Idee*) proviene del sustantivo griego εἶδος, a su vez derivado del verbo ἰδεῖν que significa: ver, divisar.

---

[386] Ibid. P. 66. Vol. 1.

De ahí que Ἰδέα y εἶδος estén vinculados con visión o con el hecho de ver una cosa, por lo cual adquirió también el sentido de saber, ya que tradicionalmente se ha tenido el criterio de que en el conocimiento prima el ver, o de que el saber es un ver mental. En corresponencia con esa significación primaria el latín mantiene la raíz *vid*, que se encuentra en el verbo *videre*: ver. Raíz que está también relacionada en el alemán moderno con *Weise*: forma, manera; *gewiss*: cierto; *Gewissen*: conciencia moral y *Wissenschaft*: ciencia.

Sin embargo, el asunto central que se expresa aquí es, pues, la universalidad subyacente al ser y al concepto, la existencia de una mismidad que los atraviesa y que hace posible todo fundamento científico. Es la presencia de la simplicidad, como irradiación de lo mismo, como positividad, conservación y permanencia. Mas este punto de vista cierto para el entendimiento no es la completa verdad, ya que a la permanencia también le incumbe la disolución (*Auflösung*), el dejar de ser. A aceptar esta negatividad corrosiva es que se resiste el dogmático, colocando como alternativas excluyentes o lo fijo o lo fluido, lo permanente o lo histórico.

Lo que Hegel descubre en este modo de ser del concepto, que es la misma simplicidad determinada de la realidad, por ejemplo, como cualidad determinada, es que lo que verdaderamente ocurre es un movimiento propio fundante de lo otro, así inicialmente en apariencia se presente como extraño producto. Es una autogeneración de lo distinto que procede de lo mismo, para enriquecerse en su propio ser. Pero aquí la inteligibilidad (*Verständigkeit*) ya no es sola y exclusiva inteligibilidad, sino que se hace racionalidad (*Vernünftigkeit*) y cobra unidad con la racionalidad. También el entendimiento es el devenir de sí, y, por

lo tanto, tránsito a lo otro que es la razón, que lo va a ser tanto en su aspecto positivo como negativo, según ya se ha visto en este mismo trabajo.

Será, pues, el paso del entendimiento a la razón y la unidad de ambos lo que constituirá el ser espiritual. Hegel lo dirá de una manera totalmente clara en el *Prólogo* a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*:

> *El intelecto determina* y mantiene fijas las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal, y en el comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es *espíritu*, que está por encima de los dos, como razón inteligente o intelecto razonante[387].

[387] Ibid. P-p. 38-39. Vol. 1.

Párrafo 56

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein, ist es, daß überhaupt die *logische Notwendigkeit* besteht; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebensosehr *Wissen* des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist – oder sie allein ist das *Spekulative*. – Die konkrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr konkretes Dasein ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Dasein. Es ist darum unnötig, dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzutun; jener ist an ihm selbst das Übergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu sein, weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist.

En esta naturaleza de lo que es, de ser en su ser su concepto, es en lo que en suma consiste la necesidad lógica*; pero ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es así también* saber *del contenido, como el contenido es concepto y esencia, –o ella solamente es lo* especulativo. *–La figura concreta que se mueve a sí-misma se convierte en determinidad simple; con eso ella se eleva a la forma lógica y está en su esencialidad; su existencia concreta es sólo este movimiento y es inmediatamente existencia lógica. Por eso es innecesario agregarle exteriormente el formalismo al contenido concreto; aquél es en él mismo la transición a éste, pero deja de ser este formalismo externo, porque la forma es el devenir interior del contenido concreto mismo.*

Si la historia de la filosofía ha sido en buena medida el trabajo dispendioso de construcción y demostración de conceptos, la discusión filosófica ha girado, en gran parte, en torno al contenido de tales conceptos, con asociaciones relativas a éstos, menosprecios expresos o encubiertos, o con explícitas apreciaciones. Y es que el lenguaje filosófico soporta inevitablemente estas cargas. ¿Por cuántas tensiones ha atravesado una palabra como idealismo? Esto mismo acontece con la palabra especulativo como escueto adjetivo o como adjetivo substantivado que en la filosofía hegeliana son pronunciadas con porte recio, porque para este pensador están referidas a excelencia máxima, al conocimiento más elevado y a la ontología más eximia.

¿Qué es lo especulativo (*das Spekulative*)? Advirtamos primero que su sentido para Hegel está muy lejos del sentido económico contemporáneo utilizado para designar el alza artificial de valor de las mercancías aprovechando su escasez, y del matiz peyorativo conque con alguna frecuencia se enuncia esta palabra, para referirse al pensamiento ebrio, alejado de la realidad, sin referente objetivo. Hegel calificará a esta posición de vacía, mientras enunciará lo especulativo como concepto de suprema dignidad. Estando pendiente de estas connotaciones es que debemos acostumbrarnos a leer los textos de Hegel. Dice, pues, Hegel que lo especulativo es la necesidad lógica, y que ésta corresponde a lo que es en su ser su concepto. Y esta es una fórmula que condensa bastante bien la unidad última que interesa a la filosofía: la unidad entre pensar y ser, como los dos modos fundamentales de ser lo absoluto, o como unidad de estos dos modos fundamentales de ser. Esa unidad es lo supremo.

En la palabra especulativo se concentran en una unidad dinámica varios factores de significación que compendian la acepción para designar la filosofía como el conocimiento más elevado frente a cualquier otro saber y manifestación espiritual, y para diferenciarla de aquellas corrientes que renuncian al ser científico esencial de la filosofía, o al propósito del conocimiento del absoluto. En tal acepción Hegel, por tanto, mantiene el sentido etimológico de la palabra especulativo, derivada de *speculum*: espejo, o por extensión, imagen fiel que se refleja en el espejo. Lo especulativo tiene que ver con el ser reflexivo que refleja y se refleja. El ser mismo se manifiesta en lo otro, y lo otro es manifestación de ese otro del cual se manifiesta. Así, pues, en la instancia especular hay dos entidades que conforman el mismo fenómeno, pero siendo una la que se refleja, por lo cual mantiene cierto primado. Así, desde el punto de vista religioso Dios se refleja en las cosas creadas. En Hegel lo especulativo se da en la unidad de concepto y ser, como si fuesen ambos respectivamente reflexivos, según el momento del sistema, aunque sabemos que en el fondo prima un idealismo según un matiz ya explicado anteriormente. En este aspecto, Hegel se mantiene en una idea para cuya aprehensión le ha brindado la mejor oportunidad Hölderlin al considerar que lo absoluto no se agota en una sola determinación, ni tampoco en el sujeto y el objeto, separadamente[388].

---

[388] El siguiente comentario nos puede dar algunas luces, a este respecto: «Aún antes de que Schelling hubiera elevado ese yo por encima de toda subjetividad finita y lo hubiera puesto en analogía con la sustancia de Spinoza, sostenía ya Hölderlin, yendo así más al fondo, que ni la yoidad, así como tampoco la mismidad, constituían el comienzo del pensar. Porque la significación de 'yo' y de 'sujeto' no pueden separarse. Ahora

Entrar en la ruta de la verdad implica comprender claramente los límites, pero también ser capaz de superar el límite excluyente de las determinaciones, en una lógica de la reconciliación, de la unidad racional positiva, lo cual equivale a darle a la reflexividad de lo especular la lógica de la unidad coherente con ella, como lógica especulativa que articula la dialéctica de las determinaciones contrapuestas en una unidad superior. Es por esto que Hegel asocia con lo especulativo en este pasaje otros conceptos, también de suma importancia, y por eso habla de lo racional, del ritmo de lo orgánico, contenido, concepto, esencia, etc. Y es que el entrelazamiento significativo de estos elementos configura la compleja unidad significativa de lo especulativo, todo lo cual le da el sentido de máxima elevación. Así hablar de ritmo de lo orgánico equivale a subrayar que esa recomposición progresiva que es lo especulativo, no es una unidad puramente inmediata, sino que es un conjunto integrado deviniente que atraviesa por específicas fases de configuración, según su propio ritmo constituyente. De igual manera, esta forma de acontecer el contenido, es propia del contenido y no un añadido exterior que se le insufla a éste. Esa forma en que acontece la dialéctica del contenido es al mismo tiempo la esencia y el concepto, que expresan la necesidad lógica de ese devenir. Aquí ya tiene ante sí bosquejado Hegel el andamiaje fundamental de su *Ciencia de la Lógica*, que es la meta próxima que tiene al terminar de escribir la *Fenomenología del Espíritu*.

---

bien, como 'sujeto' no puede pensarse sino en relación a un objeto y por ello nunca como absoluto, entonces la representación de un yo absoluto no tiene sentido. Todo el asunto consiste entonces en reconocer a ambos, tanto al sujeto como al objeto, en su limitación, y determinar el origen y el carácter de esta limitación». HENRICH. Hegel en contexto. P. 53.

Así, pues, según esa inmanencia del absoluto todo le pertenece y todo se constituye en él desde sí. De ahí que sea una mera apariencia la juntura exterior entre la forma y el contenido. Cuando no se tiene capacidad aprehensiva para comprenderlo todo en su unidad, como correspondiendo al mismo «fenómeno» del ser de lo absoluto en su rica diversidad, las cosas aparecen como desperdigadas y sueltas, fijas y autónomas, y, por lo tanto, sin conexión entre ellas; o da la impresión que las enlaza una unidad puramente exterior. Mas si se piensa que todo pertenece al todo, que todo es en el todo, aún aquello más extraño y distante se comprenderá en unidad inherente con ese todo.

Con el momento especulativo, la filosofía entra en una fase de fundado optimismo de aptitud para el conocimiento de lo absoluto, y con dicho momento Hegel pretende superar el pensamiento de muchos filósofos que se han rezagado al plano del puro entendimiento, al cual circunscriben la posibilidad de todo conocimiento positivo y significativo, sacrificando de esta manera el horizonte de la verdad. Tal es, como sabemos, el caso de Kant quien asocia el conocimiento teórico especulativo al de aquel objeto, o los conceptos de un objeto, que no puede ser alcanzado mediante la experiencia, es decir, asocia lo especulativo con aquel conocimiento que se construye al margen de la experiencia significativa. Pero para Hegel no sólo el entendimiento tiene un carácter positivo, sino que la razón también lo tiene en su momento especulativo. Pero este momento incluye las mediaciones fundamentales y la riqueza acumulada a través del proceso formativo, en el cual lo negativo ha cumplido su función de alma del proceso. Estas son las consecuencias lógicas de una concepción que coloca como algo propio de la realidad su ser histórico y fluyente.

El formalismo, como exterioridad e imposición de la forma, tiene su mejor antídoto, cuando la forma se aprehende como la forma en su propia plasticidad, en la estructura del devenir del contenido, en el propio ritmo de configuración del objeto. Esta forma es, pues, su esencia y su concepto, porque el concepto es como es el objeto en su esencia, en la manera propia de configurarse. De ahí que termine este párrafo Hegel con las siguientes palabras: «Por eso es innecesario agregarle exteriormente el formalismo al contenido concreto; aquél es en él mismo la transición a este, pero deja de ser este formalismo externo, porque la forma es el devenir interior (*das einheimische Werden*) del contenido concreto mismo». Claro está que si no abandonamos cierta suspicacia comprensiva, le debemos dar toda la fuerza al adjetivo *einheimisch* como connatural, nativo, aborigen, etc., palabra con la cual bien puede subrayar Hegel no sólo lo más propio a su originaria identidad, sino también lo referido al contenido devenido del concepto originario, como el *Logos* propio de la *Ciencia de la Lógica*.

Párrafo 57

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. – Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine antizipierte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Teil erzählenden Exposition und ist darum auch ebenso wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sei nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen als ausgemachte und bekannte Wahrheiten in Erinnrung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. – Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaktion des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu sein, um die Freiheit und eigne Einsicht, die eigne Autorität gegen die fremde – denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene, zu retten, – auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sei, wegzuschaffen; so wie bei der Beifall gebenden Annahme des Unbekannten die Reaktion derselben Art in dem besteht, was in einer andren Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Esta naturaleza del método científico, en parte de no estar separada del contenido, y en parte de determinar el ritmo por sí misma, como ya se recordó, tiene su propia demostración en la filosofía especulativa. –Lo dicho aquí incluso expresa el concepto, pero no puede valer más que como una aseveración anticipada. Su verdad no se da en esta exposición narrativa en parte, y por

eso también se rebate poco si, por el contrario, se asevera que a él no le iría así, sino que se comportaría de tal o cual manera, si se recuerdan y se detallan representaciones habituales como verdades constituídas y conocidas o también si se cuenta y se asevera algo nuevo extraido del cofrecillo de la intuición divina interna. –Una tal recepción en contra suele ser la primera reacción del saber, para el que era algo desconocido, para salvar la libertad y la propia intuición, la autoridad propia frente a la extraña –pues bajo esta figura se manifiesta lo aceptado ahora por primera vez– y también para eliminar la apariencia y la clase de vergüenza que se encontraría en algo que se aprenda; así como en la recepción que da asentimiento a lo desconocido, la reacción del mismo tipo consiste, en una esfera diferente, en lo que fue el hablar y actuar ultra-revolucionarios.

En el fondo, el *Prólogo* ha estado rondando el problema del método, lo ha insinuado y lo ha tocado; pero Hegel le ha dado un tratamiento a partir de enunciados meramente afirmativos; es decir, por los límites de la exposición que realiza en esta parte del libro, por no ser aún el turno para su cabal exposición, se le ha dado al problema metodológico una solución simplemente aproximada y coyuntural. Todavía está, pues, pendiente de la necesaria demostración (*Darstellung*); demostración de la cual vaticina que ocupará un lugar preferencial en la *Ciencia de la Lógica* o, como también la ha llamado veinte párrafos atrás, *filosofía especulativa*. Mas de este examen asimismo advertirá que a pesar de que haya en ella lugares concretos para su dilucidación –como sabemos, por ejemplo, en la doctrina de la esencia en las determinaciones de la reflexión, apartado donde estudia Hegel los principios clásicos de la filosofía– el problema del método, igualmente, estará repartido en

toda la obra, ya que el método regirá todo el despliegue categorial, porque es el alma del proceso deductivo.

Hegel introduce una matización fundamental que sitúa el problema del método en otra perspectiva, contraria a una versión instrumentalista o matematizante. Desde el punto de vista dialéctico, el método no se asimila a reglas de oro o a pasos a seguir en el proceso del conocimiento, pasos anticipados y previos al objeto mismo. Simplemente, para Hegel no existe ninguna fórmula sagrada que obvie el trabajo paciente y atento del conocimiento del objeto y según la especificidad del objeto. Es decir, en el horizonte de constitución del objeto es que se pone en evidencia el método, porque éste no es otra cosa que la manera como el objeto se conforma. Desde este punto de vista la filosofía debe realizar una autocomprensión fundamental que le permita, desde el punto de vista metodológico, ceñirse al objeto de su real competencia, como lo es el absoluto, contenido este que es el que legitima el propio método. De ahí la desconfianza de Hegel para la aplicación en filosofía de otros métodos, aptos y eficaces para el conocimiento en otros saberes, pero inapropiados para el «objeto» del saber absoluto.

Por eso Hegel insiste en que el método científico –se refiere al método filosófico– no está separado del contenido, ya que no tiene, según una visión de amplio arraigo, un carácter soberano para aplicarse a cualquier objeto. El método no está separado del contenido debido a que es la forma esencial de ser ese contenido. La realidad misma tiene ese modo de ser. Lo que hace el filósofo es descubrir ese modo de ser, o sea captarlo en su lógica. En tal sentido, el método dialéctico nunca se aplica a las cosas, sino que es el modo de ser esencial de las cosas, y por tal motivo lo que se hace es derivarlo y deducirlo del interior de ellas. Esta característica esencial del método filosófico no le deja al filósofo

otra alternativa que atenerse al ser de la cosa misma, cuya recta aprehensión es la que muestra la forma del despliegue y la especificidad de las contradicciones que comporta en cada momento de su desarrollo.

Están, pues, fuera de toda duda los límites de lo meramente aseverado; Hegel ha dado algunos indicios, alguna idea aún vaga, el concepto; falta la exposición y demostración en sus pormenores; sin embargo, quienes estén empeñados en refutar este punto de vista, en sus propias carencias o en los supuestos descarríos en que incurre, deben ser conscientes de los riesgos de una impropia refutación; es decir, las impugnaciones, para tener validez, por lo menos formal, no pueden circunscribirse al modo en que han sido presentadas las tesis que pretenden controvertir; es decir, no se pueden reducir a puros enunciados sin la requerida demostración. El arte de refutar también tiene sus propias exigencias[389]. Tales pretensiones de refutación, así asuman la modalidad de representaciones usuales o porque se extraigan «del cofrecillo (*Schrein*) de la intuición divina interior», las comprende Hegel como una especie de reacción normal frente al nuevo punto de vista que se ofrece, y operan a la manera de un obstáculo corriente que brota como resistencia íntima a la nueva concepción.

Si bien la asimilación del nuevo punto de vista tiene como ser propio atravesar por este destino, ya que al abrirse paso lo nuevo choca con necesarias resistencias dogmáticas,

---

[389] «Si se debe hablar filosóficamente de un contenido, lo único que corresponde es un tratamiento científico objetivo; del mismo modo, toda réplica que no sea un tratado científico de la cosa misma sólo valdrá para el autor como un comentario subjetivo y una firmación arbitraria, y le será por lo tanto indiferente». HEGEL. Principios de la filosofía del derecho. P. 63.

también puede ocurrir, como actitud contraria, que se acepte sin beneficio de inventario, como algo simplemente plausible y cierto, posición no muy distante de la anterior en sus efectos, ya que, igualmente, escamotea el trabajo decisivo en la ciencia, cual es la demostración misma. Tales adhesiones incondicionales son más bien posturas fanáticas, comparables a los discursos y arengas ultrarrevolucionarias, a lo cual hace alusión Hegel al final de este párrafo con una intención polémica, dejando deslizar en su discurso puntos de vista con claras resonancias políticas.

Lo que en el fondo, pues, parece que Hegel quiere advertir es tanto la necesidad de una prudente espera, para que se realice la demostración metodológica completa, y sse llenen los requisitos que debe cumplir una consistente refutación, como también llamar la atención sobre los riesgos de apegos doctrinarios sin juicio crítico y sin sustentación racional. La razón de la militancia filosófica la coloca Heguel como un ideal de cordura de suprema logicidad, muy distante de lo que puede ser cualquier rechazo dogmático o adherencia irreflexiva.

Párrafo 58

Worauf es deswegen bei dem *Studium* der *Wissenschaft* ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des *Ansichseins*, des *Fürsichseins*, der *Sichselbstgleichheit* usf.; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsonniert. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtsein, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankömmt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu sein. Das andere, das Räsonnieren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemutet, diese Freiheit aufzugeben, und statt das willkürlich bewegende Prinzip des Inhalts zu sein, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigne Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eignen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Por eso, de lo que se trata en el estudio *de la* ciencia *es de apersonarse del esfuerzo del concepto. El*[390] *exige la atención al concepto como tal, a las determinaciones simples, v.gr. del* ser-en-sí, *del* ser-para-sí, *de la* igualdad-a-sí-mismo*, etc.; pues estas son la clase de puros automovimientos que se podrían llamar almas, si su concepto no designara algo superior a éstas. Para la costumbre de discurrir en representaciones, la interrupción de las mismas mediante el concepto, es incómoda, igualmente como al pensar formal que rasona*[391]*divagando en pensamientos irreales. A esa costumbre hay que llamarla un pensar material, una conciencia casual que está únicamente absorta en la materia, a la cual por eso se le hace penoso sacar al mismo tiempo su puro sí mismo de la materia y estar consigo mismo. En cambio lo otro, el rasonar es la libertad del contenido y la vanidad sobre él; a ella*[392] *se le exige el esfuerzo de abandonar esa libertad, y en vez de ser el principio del contenido que se mueve arbitrariamente, hundir esta libertad en él, de hacer que él se mueva por su propia naturaleza, o sea por el sí mismo como lo suyo, y considerar ese movimiento. Desembarazarse de la propia ocurrencia sobre el ritmo inmanente de los conceptos, y no penetrar en él mediante el arbitrio y la sabiduría adquirida antes: esta abstención es en sí misma un momento esencial de la atención sobre el concepto.*

[390] El esfuerzo.

[391] Este es otro lugar en el que podemos observar el sentido peyorativo y crítico que Hegel le imprime a este verbo.

[392] A la presunción o vanidad.

El espacio discursivo de la filosofía no puede ser otro que el conceptual. Los conceptos son para la ciencia su «terreno» y elemento constituyente, corresponden al ámbito de su propia movilidad. Pero recordemos que los conceptos no son sólo el medio del despliegue, sino también la esencia del ser filosófico en su naturaleza científica. Instalarse en los conceptos, aprehenderlos, seguir su ritmo de despliegue es propiamente la tarea del filósofo. Mas los conceptos en la doctrina hegeliana parecen ser pensados como si tuviesen existencia y vida propia, como si gozasen de una autonomía y privilegio ontológico, al poder ser precedencia que prima sobre cualquier realidad, porque toda realidad está fundida según los designios del concepto. Además, debemos tener presente que los filósofos en la historia del pensamiento no han hecho otra cosa que darle determinación sistemática a estos entes conceptuales; y en esa atención a los conceptos que han realizado los grandes pensadores y en la tarea de su producción es que hay que mirar la excelencia y excepcionalidad de su pensamiento, pues el concepto es el fruto maduro de estos hombres de ciencia. Es decir, bien mirada la cosa parece que en filosofía lo que hacemos los estudiosos de este saber es aprehender esos conceptos y darles plena significación. Detenerse en esos conceptos y fijar la atención en ellos debe ser el propósito de las Carreras de filosofía.

El estudio filosófico tiene por tanto como requisito el esfuerzo del concepto (*Anstrengung des Begriffs*); esfuerzo que hace referencia más a pasión desmedida y a transpiración sostenida que a las infatuaciones de genio propias de Schelling que, al parecer, le producen a Hegel una especial irritación. Esfuerzo conceptual equivale, igualmente, a formación y habituación en el pensar abstracto, a agudeza para prestar atención y dejar deslizar el pensamiento a través de

la dinámica[393] misma del concepto en el juego lógico de sus giros sorprendentes y en sus conexiones múltiples, porque los conceptos son automovimientos, a los que con toda razón se les podría denominar almas, es decir, potencias dinámicas inmanentes. Ejemplos de estos conceptos son: ser en sí, ser para sí, igualdad consigo mismo, etc.

Sin embargo, frente a lo que podríamos llamar un uso recto del concepto, se presentan desviaciones y perturbaciones, obstáculos derivados de ciertos hábitos de pensamiento que interfieren el ejercicio conceptual adecuado, acostumbramientos con los que tropieza el ascenso al éter científico. En primer lugar, tenemos el caso de las representaciones. Estas representaciones corresponden propiamente a una conciencia contingente que no es capaz de aprehender el carácter interno de la relación entre las distintas determinaciones; además de ser un tipo de conciencia que se instala en el elemento empírico como el bastón absoluto del conocimiento, cuando –la de la representación– no es más que una instancia difusa y poco concreta. La conciencia representadora no destaca el ámbito propio del pensamiento y, como si desconfiase de su verdad, se apoya más en imágenes y en símbolos. Por eso es un pensamiento material, atenido exclusivamente a la pura materia, de la cual no se puede sacar (*herausheben*) el Sí Mismo ni puede estar cabe sí (*Bei-sich-sein*) la conciencia en su propia mismidad. Y le queda duro tal desentrañamiento porque la conciencia representadora no

---

[393] Lo que hay que superar es la rigidez mental que, por lo general, portamos, y darle vida a: «...lo que llamaba [Hegel] 'el esfuerzo conceptual', es decir, la fuerza que hace estallar los fijos esquemas de los conceptos y penetra así en la 'estructura concreta' que 'se mueve por sí misma'» HARTMANN. La filosofía del idealismo alemán. P.14. Vol. 2.

reconoce en la materia la forma, ni en el ser el concepto, es decir, no ha llegado aún a la autoconciencia como conciencia que se descubre a sí misma a partir del otro, como conciencia que se constituye a partir de la experiencia del mundo. De ahí que tal actitud representadora no sea la forma propia para que el pensamiento en sí mismo logre el reconocimiento de sí, para que vuelva en sí, y permanezca en sí mismo junto a sí. Todas estas posibilidades parece significar el *bei sich zu sein* del cual hace uso Hegel en este pasaje, ser cabe sí que es la unidad entre el ser en sí y el ser para sí, como el momento en que el ser regresa a casa (*Heimkehr*) después de haberse alienado en lo otro.

En segundo lugar, también en contravía de la filosofía y de la verdad, se presenta el comportamiento «rasonador», lo contrario del pensar material; comportamiento poco predispuesto a seguir el ritmo interior de los conceptos, encaprichado más bien en su propia altivez e infatuación y reacio a ceñirse a otro contenido que no sea el de sus propias arbitrariedades y descarríos. Hegel habla de comportamiento "rasonador" (*das räsonnirende Verhalten*) y como vemos utiliza este calificativo con una intención deliberadamente crítica, muy distante del concepto razón (*Vernunft*) o racional (*vernünftig*). Aquel es un tipo de pensamiento liberado de cualquier sujeción, que vuela en el vacío de su propia arrogancia, reacio a entregarse a la objetividad de la «cosa misma». Es un pensamiento libre, pero libre en el mal sentido de esta palabra, pues es una «equivoca libertad»[394], en tanto está liberada de las determinaciones propias del contenido.

---

[394] Como la llama N. Hartmann. Filosofía del idealismo aleman. P. 14. Vol. 2.

Mas el precepto de la sana objetividad es otro: considerar las cosas en sí mismas, simplemente verlas como son, sin otra consideración ni prejuicio; sin intervenir en su ritmo inmanente; sin implantarles esquemas forzados ni fórmulas preconcebidas. Es decir, estar solamente pendiente de captar sin más su esencia porque el concepto mismo la tiene y a sí mismo se la da. El esfuerzo del concepto se realiza en la atención (*Aufmerksamkeit*) y concentración en él. A su vez esta atención implica un momento de gran importancia que es el de considerar (*betrachten*) o presenciar (*zusehen*) la cosa en sí misma, practicando el sujeto observante el precepto de la abstinencia (*Enthalsamkeit*), por la cual se contiene de cualquier inclusión propia. Es decir, el pensamiento filosófico sería como una especie de intuición de esencias a la manera platónica, en la cual simplemente se contemplan las cosas en sí mismas y para sí mismas, refrenándose el filósofo de inmiscuirse en ellas aportando sus propios pensamientos o prejuicios. En este sentido también podemos entender lo especulativo en Hegel, si relacionamos tal palabra con el verbo latino *specular*i: mirar desde arriba o desde una atalaya, observar, pero imprimiéndole el matiz de contemplación *teó-rica*, o sea, como ya advertimos, de Dios.

Párrafo 59

Es sind an dem räsonnierenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengesetzt ist. – Teils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zunichte zu machen. Daß dem nicht so sei, diese Einsicht ist das bloß *Negative*; es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht; sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas A n d e r e s irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. – Diese Eitelkeit drückt aber nicht nur dies aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt. Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu sein als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative, und hiemit ebenso ein positiver Inhalt.

Hay que hacer notar los dos aspectos en el proceder rasonante, según los cuales el pensar conceptualizante está contrapuesto a él. – En parte, aquél se comporta negativamente frente al contenido aprehendido, sabe refutarlo y aniquilarlo. Esta intelección, de que el contenido no es así, es lo puramente negativo*; eso es lo último, lo que en sí mismo no transita más allá de sí mismo hasta*

> *un contenido nuevo, sino que, para obtener nuevamente un contenido, se tiene que introducir de cualquier parte algo otro. Es la reflexión sobre el yo vacío, la vanidad de su saber. –Pero esta vanidad no sólo expresa que ese contenido es vano, sino que esa intelección también lo es, pues ella es lo negativo que no entrevé en sí lo positivo. No obteniendo esta reflexión la negatividad misma como contenido, no está ella absolutamente en la cosa sino siempre más allá; por eso ella se imagina que sigue existiendo con la afirmación del vacío como una intelección de gran alcance. En cambio, como se mostró antes, en el pensar conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es tanto como su movimiento* inmanente *y determinación, así como* todo *de los mismos lo* positivo. *Como resultado queda aprehendido lo que procede de ese movimiento, lo negativo* determinado, *y así pues un contenido positivo.*

La naturaleza del comportamiento «rasonador» hay que desglosarla un poco más ya que en éste se expresan dos versiones. La primera, comentada en este párrafo, está caracterizada por su proceder estrictamente negativo, por un rígido nihilismo. Es decir, maneja una visión de lo negativo, muy distinta, por cierto, de la concepción especulativa, al unilateralizarlo hasta tal punto de considerarlo como lo exclusivamente negativo (*das bloß Negative*).

De tal comportamiento, dice Hegel que, ante el contenido, únicamente sabe refutar (*Widerlegen*) y convertir en la nada (*zunichte zu machen*). Es un comportamiento sólo disolvente, sin horizonte de contenido cuando arriba al límite, a lo último (*das Letzte*). Después afirma como extensión contentiva la pura y absoluta nada. El límite no le remite a nuevas determinaciones o posibilidades existenciales. O si obtiene por cualquier recurso un nuevo contenido lo hace

de una manera arbitraria o casual. Dicho comportamiento, por tanto, no puede dotarse de su contenido, configurándolo desde sí, como su propio producto, debido a que en su actuar prima, cuando no el arribamiento a la pura nada, lo circunstancial y externo.

En el comportamiento rasonador su acción se desarrolla en el abismo vacío. En éste reflexiona y por eso es el yo vacío. Mantiene una especie de ceguera para captar la presencia del ente. Siendo como es, el constante remitirse a lo puramente negativo, a la manera como lo hace el escepticismo radical, el comportamiento «rasonador» pierde de vista la determinación autoinmanente de lo positivo que le corresponde a lo negativo. Este tipo de concepción es exactamente la que critica Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología* en un pasaje en el que advierte cómo el escepticismo dialéctico es de otro tipo, como escepticismo que no renuncia a una necesaria afirmación del ser. Sin embargo, la vanidad[395] de tal comportamiento en cuanto al contenido, por no atenerse más que a un yo vacío renuente a la objetividad de la «cosa misma», no hace más que ser el espejo en el cual él manifiesta lo vano de sí mismo, como si desde sus consecuencias extremas este comportamiento apuntase en la dirección de su propia crítica. Es decir, la incapacidad para divisar (*erblicken*) lo positivo, se convierte en el fundamento de la negación de sí. No tiene ojos ni para afirmarse a sí mismo como punto de vista.

---

[395] Es la vanidad (*Eitelkeit*) que a sí misma se hace vana, porque en esta palabra hay un interesante doble sentido: vanidad como envanecimiento o fastuosidad y vanidad como actitud vana o vacía.

Cosa muy distinta acontece con el pensamiento conceptual, el cual por su proceder dialéctico-especulativo fluye de una determinación a la contraria y avanza en la superación del aislamiento y la separación. Por eso dice Hegel que: «En cambio, como se mostró antes, en el pensar conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es tanto como su movimiento *inmanente* y determinación, así como *todo* de los mismos lo *positivo*». Esto también lo expresa Hegel mediante una fórmula condensada, cuando escuetamente habla de lo «negativo determinado». Aquí también, como en otros pasajes en los que Hegel se refiere al mismo problema, hablar de que tal determinación está determinada no quiere decir otra cosa sino que algo está determinado siempre por lo opuesto; es decir, que si habla del ser determinado, hay que comprender que está hablando de un ser en unidad con la nada, puesto que ésta es la determinación que determina al ser. De igual manera en este caso, lo negativo determinado es lo negativo, pero ya también inmanentemente en unidad con lo otro de sí, que es lo positivo. Considerar la cuestión de esta otra manera es realmente mantenerse en un pensamiento conceptivo, que no es más que lo especulativo mismo, como lo considera Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, cuando enuncia: «Lo especulativo está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre»[396]. Instalarse en el pensar especulativo implica superar el plano

[396] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 74. Vol. 1.

representativo del comportamiento «rasonador», el cual por no encontrar el hilo a través del cual se desenvuelven todas las determinaciones no puede asumir científicamente el ser de lo absoluto.

Párrafo 60

In Ansehnung dessen aber, daß solches Denken einen Inhalt hat, es sei der Vorstellungen oder Gedanken, oder der Vermischung beider, hat es eine andre Seite, die ihm das Begreifen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen, oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffassen ist. – Wie nämlich in seinem negativen Verhalten, wovon soeben die Rede war, das räsonnierende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes *Subjekt*, worauf sich der Inhalt als Akzidens und Prädikat bezieht. Dies Subjekt macht die Basis aus, an die er geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wider läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonnieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subjekt, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf, über diesen hinauszugehen, und kann nicht noch andere Prädikate oder Akzidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; er ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekte mehrern zu-

käme. Der Inhalt ist somit in der Tat nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Akzidenzen oder Prädikaten fortzulaufen und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädikate und Akzidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben; und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten. – Sonst ist zuerst das Subjekt als das *gegenständliche* fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt. Indem aber jenes erste Subjekt in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subjekt, nämlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig sein und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und statt in dem Bewegen des Prädikats das Tuende als Räsonnieren, ob jenem dies oder jenes Prädikat beizulegen wäre, sein zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu tun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammensein.

Pero en consideración a que tal pensar tiene un contenido, sea de representaciones o de pensamientos o de la mezcla de ambos, él tiene otro aspecto que le dificulta el concebir. La curiosa naturaleza del mismo[397] *está relacionada estrechamente con la esencia de la idea antes indicada, o más bien aquélla expresa cómo se manifiesta ella como el movimiento que es aprehensión pensante.*

–Pues como en su proceder negativo de que también se habló, el pensar rasonante mismo es el sí mismo al que retorna el contenido, en cambio en su conocer positivo el sí mismo es un sujeto *representado, al que se refiere el contenido como accidente y como predicado. Este sujeto constituye la base a la que aquél*[398] *se liga, y en la que transcurre el movimiento de vez en cuando. Otra cosa ocurre en el pensar conceptual. En cuanto el concepto es el propio sí mismo del objeto, que se presenta como* su devenir, *él no es un sujeto fijo, que sostiene los accidentes inmóvilmente, sino el concepto que se mueve y que recoge dentro de sí sus determinaciones. En este movimiento aquel mismo sujeto* [fijo] *se va al fundamento; él penetra en las diferencias y en el contenido, y conforma más bien la determinidad, es decir, el contenido distinto como el movimiento del mismo, en lugar de permanercer frente a él. Por lo tanto, la base firme que tiene el rasonar en el sujeto inmóvil, se tambalea y únicamente este movimiento mismo se vuelve el objeto. El sujeto, que colma su contenido, deja de exceder a éste, y todavía no puede tener otros predicados o accidentes. La dispersión del contenido está unida así inversamente bajo el sí mismo; el contenido no es lo universal que, libremente del sujeto, le conviniera a varios. Así pues, efectivamente el contenido ya no es más predicado del sujeto,*

---

[397] Otro lado, u otro aspecto.

[398] Contenido

sino que es la substancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que es el discurso. Ya que su naturaleza[399] *es continuar en los accidentes o predicados, y con razón, porque ya no son más que predicados o accidentes, el pensar representativo los superará en cuanto que, lo que en la proposición tiene la forma de un predicado, es la substancia misma detenida en su marcha. Él sufre, y así hay que representárselo, un contragolpe. Empezando por el sujeto, como si éste permaneciera en el fondo, siendo el predicado más bien la substancia, él encuentra al sujeto cambiado en predicado, y por eso superado; y en cuanto que así lo que parece ser predicado, convertido en masa total e independiente, el pensar no puede andar errando libremente, sino que está detenido por este peso. – Comúnmente el sujeto es situado primeramente como el sí mismo* objetivo *fijo; desde aquí continúa el movimiento necesario hacia la multiplicidad de las determinaciones o predicados; aquí en lugar de aquel sujeto se presenta el yo mismo sapiente y es la atadura de los predicados y el sujeto que los sostiene. Pero en cuanto que aquel primer sujeto penetra en las determinaciones mismas y es el alma de ellas, el segundo sujeto, o sea el sapiente, encuentra todavía en el predicado aquello con lo que ya quiere estar listo y por sobre lo que quiere replegarse en sí, y en lugar de poder ser en el movimiento del predicado el obrar como rasonar, como si a aquél hubiese que agregarle tal o cual predicado, él tiene que ver aun más bien con el sí mismo del contenido, y no debe ser para sí, sino reunirse con éste.*

[399] Del pensar representativo

Ya vimos en el párrafo anterior que una desviación del comportamiento «rasonador» corresponde a aquella por la cual lo negativo es unilateralizado en sí mismo, afirmándose como negatividad pura en las fronteras del límite, o como contenido derivado de una manera accidental, sin que medie un proceso claro de aprovisionamiento de él. Sin embargo, a pesar de su arraigado nihilismo, el comportamiento «rasonador» no puede abandonar, en últimas, todo contenido, porque la presencia de lo positivo se resiste a un total desalojo. De ahí que en este párrafo Hegel se dedique a mostrar otro desacuerdo entre el comportamiento «rasonador» y la concepción especulativa, pero ya en términos de la presencia de un contenido, de un componente positivo, bastante positivizado, por cierto.

La crítica hegeliana a este tipo de comportamiento se orienta a mostrarlo como un obstáculo para el concebir (*das Begreifen*) –para realizar la debida movilidad en el terreno del concepto, pero también para producirlo, producción de la que ya hemos dicho de su definitiva significación, pues retribuye a sus creadores con la pertenencia y permanencia en la galería de los grandes de la historia– así la materia prima del comportamiento «rasonador» sea de pensamientos, representaciones o una mezcla de ambos. Es decir, si el comportamiento «rasonador» ha arrojado todo a la nada, para no sucumbir ante el vacío absoluto, retorna a sí mismo y en él mismo se afirma, como verdadera tabla de salvación, como conocimiento positivo. Ya, pues, el contenido se relaciona con él como sujeto afirmado. El contenido se relaciona con él, dice Hegel, como un sujeto representado (*ein vorgestelltes* Subjekt), hacia el cual el contenido aparece adquiriendo la forma de un accidente (*Akzidens*) o predicado (*Prädikat*), problema con el cual, aunque ya se tocó el asunto en el párrafo 23, se entra de lleno en la cuestión de

la proposición especulativa, a cuyo examen dedicará este *Prólogo* desde el párrafo 60 hasta el 66.

Se puede decir, en general, que tanto para Hegel como para Kant el contenido del saber y la ciencia se exponen en enunciados discursivos cuya estructura fundamental sigue la modalidad de las proposiciones cuyos componentes son el sujeto y el predicado. Pero Hegel en torno a la manera tradicional de pensar el problema del juicio introduce virajes sustanciales pensados desde la lógica dialéctica, como otra manera de dar cuenta del contenido del conocimiento. De paso, con estas consideraciones debemos caer en la cuenta de que para Hegel el problema del lenguaje es esencial a la lógica, a una filosofía de la conciencia y del sujeto y aún a la historia misma. Un sujeto sin lenguaje para Hegel es tan irreal, como un hombre sin carne viviente y sin lágrimas.

Dice Hegel que este otro aspecto del comportamiento «rasonador» conlleva una curiosa y notable naturaleza (*merkwürdige Natur*), calificada así porque es la que se tiene a la mano para explicar la relación lógica entre sujeto y predicado, es decir, como comúnmente se entiende dicha relación. De este segundo aspecto también afirma el filósofo que está en estrecha relación con una idea presentada antes, como movimiento que es aprehensión pensante. Aquí idea parece significar noción, asunto o pensamiento del que ya se trató con antelación, posiblemente, por lo advertido en el párrafo 58 en el que confronta el concebir especulativo con el comportamiento «rasonador». Sin embargo, lo que sostiene aquí Hegel es bastante sinuoso. Más aprehensible es lo que sigue, porque los dos aspectos del comportamiento «rasonador» son presentados en su carácter negativo y positivo, respectivamente, el primero cobrando un componente positivo, porque el movimiento del sí mismo supera

la escueta negación, y el segundo que, aunque el conocer lo enfoca según la representación habitual entre sujeto y predicado, finalmente debe presentar la misma negatividad que encierra. Simplificando, podemos decir que si el primer aspecto es unilateral en cuanto a lo negativo, el segundo lo es por el aspecto de lo positivo, pues no cae en la cuenta del componente negativo que encierra la proposición, aspecto que se debe develar en su funcionamiento.

Según, pues, como el pensar «rasonador» entiende el asunto, en la frase o en la proposición, el sujeto actúa a la manera de una base o soporte al cual se enlaza el contenido considerado como accidente o predicado y sobre el cual el movimiento ocasionalmente (*hin und wieder*) discurre. En la concepción especulativa, o sea, en el pensar conceptual, ocurre de un modo distinto, pues el concepto no se considera de una manera quieta, ni exteriormente al objeto. El concepto es el ser verdadero del objeto, su sí mismo, en la medida en que el concepto es ser, pero hundido en el mismo devenir, o siendo el concepto el propio devenir. El sujeto en la proposición especulativa no actúa, por tanto, como mero soporte de cualidades, como una superficie de inscripción accidental de cualidades, sino que es el sí mismo (*das Selbst*) que en sí mismo fluye y que recoge en sí sus propias determinaciones.

El sujeto pensado desde el punto de vista especulativo pierde su base solidificada y se torna fluido. El sujeto fijo es concebido de otra manera, como concepto, y ya hablar de concepto quiere decir comprenderlo como siendo la vida misma. El sujeto no es un soporte fijo apto para que se le cuelguen ciertas propiedades, sino que es un sujeto que asume la vida en sí mismo, porque él es el propio devenir. Para tratar de explicar este asunto retomemos un ejemplo no muy filosófico que nos puede ofrecer cierta ilustración.

En el enunciado: «el caballo es blanco», se entiende por lo general que existe una entidad caballo, muy estático por cierto –se piensa más en un diagrama de caballo–, que simplemente sirve de perchero para colgar accidentes, y no un caballo muy vital atravesando por todas las fases de su conformase ónticamente, incluyendo el color de su pelo que es, igualmente, a pesar de las apariencias, un proceso de constitución.

La filosofía especulativa no toma el concepto por fuera del ser, o sea, ocupando como exclusivo lugar las cabezas de los hombres, sino que lo enraíza en el ser fundamental mismo de la realidad, del objeto, ya que «El concepto es el sí mismo del objeto». Es decir, en el objeto existe una especie de razón interior que lo torna fluido; está poseído de una lógica interior que lo dinamiza. Es la actividad misma de moverse y recoger (*zurücknehmen*) sus determinaciones; su movimiento de determinarse es su realidad. Su realidad consiste en explicitarse como ser determinado y recobrar esas determinaciones en estratos más elevados de existencia.

Pero este movimiento no es otra cosa que detallarse el objeto en el contenido, dotarse desde sí mismo del contenido. Y como ya se considera el sujeto de esta otra manera, el sujeto considerado por el pensar «rasonador», que lo entiende como sujeto fijo, desaparece, se va a pique, que también es un ir al fundamento (*zu Grunde gehen*). Pero tal objeto al hundirse o desaparecer lo que hace es cobrar una especie de nueva existencia al entrar en las diferencias y en el contenido, en el quedar traspasado por las diferencias y hacer parte de ese contenido que es producto del mismo devenir del que se enriquece el contenido en sus propias determinidades. Aquí, efectivamente, se presenta una «cosa» rara y notable, porque el sujeto fijo

parece ser absorbido por el ritmo inmanente de la dialéctica para mostrar que tal supuesto sujeto fijo no es como cree el pensar «rasonador» al entenderlo como el sujeto fijo del que se predica o que está frente a un movimiento. De ahí que desde esta perspectiva el suelo fijo del sujeto del comportamiento «rasonador» se tambalea, se conmociona, tiembla (*schwankt*). En vez del suelo fijo se posesiona del objeto el devenir, ya que el ser del contenido y el objeto es el mismo movimiento.

El sujeto muestra también que no hay algo más allá de él, que su naturaleza esencial es especificarse él en esos predicados. Esto quiere decir que no hay un sujeto más los predicados, sino que él es los predicados. El ser del caballo, según el ejemplo anterior, está en todas sus determinaciones[400]. El sujeto se identifica con el contenido, es el contenido realizándose a través del devenir. Y no puede tener aún (*nicht noch*) otros predicados –habría que decir presuntos predicados– ya que los predicados que tiene son las determinaciones que ha ganado a través del devenir, que son las determinaciones presentes y verdaderas. Tiene, pues, las que son, no aún las determinaciones que deben ser, si aceptamos una historia abierta a otras nuevas. Y en este punto se le viene a uno a la mente un párrafo anterior, el 9, en el que Hegel reprobó la indeterminada divinidad de Schelling. En este lugar, Hegel parece darnos la razón esencial de su crítica, debido a que Dios ni es una identidad

---

[400] «El sujeto se transforma en sus predicados. No hay otra cosa por detrás de ellos, fuera de su totalidad, de su integridad, o sea, de su móvil unidad. De este modo, el concepto que realmente concibe es fluente y en él desaparece la solidificación de sus determinaciones.» HARTMANN. La filosofía del idealismo alemán. P.17. Vol. 2.

muerta ni en la filosofía real hay que buscarlo por fuera de las determinaciones mismas de la naturaleza y la historia humana, sino que éstas son el contenido y esencia de ese sujeto absoluto.

El pre-dicado deja de ser, entonces, mero enunciado lingüístico –o mejor el lenguaje asume el ser en su esencia universal y en las posibilidades de su propia determinación– y se convierte en algo esencial del sujeto, y por eso el contenido no sobrepasa al sujeto y no va más allá como si fuese un más allá inaccesible, porque en el contenido del sujeto está su esencia. El contenido es sustancia (ser), esencia y concepto de aquello de lo que se habla.

Mas el pensamiento representador sufre una especie de crisis de fundamentos, provocada desde sí mismo. Como está acostumbrado a seguir el curso (*fortlaufen*) de los predicados o accidentes, y a atenerse a estos sólo como predicados o accidentes, el comportamiento «rasonador» al tocar la esfera del contenido del sujeto en el predicado mismo, es decir, al percatarse de que el predicado es sustancia, sufre un detenimiento (*Hemmung*) y un contra-impulso (*Gegensto*b). En el tránsito del sujeto al predicado, el sujeto experimenta una inmersión en el predicado y por eso deja de ser el *subiectum* o lo subyacente. Dicha inmersión-disolución implica que el sujeto se supere como sujeto, el cual ahora es asimilado por el predicado. El sujeto es el predicado. El predicado como que lo asume todo y se convierte en una masa entera, autónoma (...*zur ganzen und selbständigen Masse geworden*...). El predicado asume el sujeto, asimila su ser y por eso queda una única totalidad. La dualidad sujeto-predicado se reconcilia y aparece una unidad: el sujeto que es predicado y el predicado que es sujeto. O mejor dicho, el sujeto que ya no es el *subiectum*, entendido tradicionalmente como lo fijo que está

puesto debajo y soporta cualidades, y el predicado deja de ser *prae-dicatum*, como mero anunciar y colocar delante. En este proceso del movimiento proposicional lo que ha hecho el sujeto es hundirse en el contenido mismo de la realidad, motivo por el cual el pensar ya no puede liberarse de este contenido y vagar caprichosamente como lo pregona el comportamiento «rasonador», distraído del contenido. El contenido actúa como una fuerza de gravedad que sujeta el pensamiento hacia sí.

Esta dialéctica del sujeto y del predicado contrasta con lo que se considera de ordinario (*sonst*), pues comúmente en la relación predicativa se piensa en un sujeto que está en la base, el sí mismo objetivo (*gegeständlich*) fijo. Desde este sujeto fijo ocurre un desplazamiento hacia las determinaciones (cualidades, predicados, etc.). Mas quien realiza esta tarea de unir (*verknüpten*) el sujeto soportante (*das haltende Subjekt*) con los predicados es un sujeto exterior, el sujeto sapiente o el sujeto lingüístico. La realidad es así suplantada en su propia dialéctica de dirimirse-reconciliarse, y la operación de unir es asumida por el yo sapiente. Hegel muestra aquí cómo en la representación ordinaria se presentan dos sujetos en dos situaciones. Un sujeto(1) que ingresa en las determinaciones del predicado y que se fusiona (*eingeht in*) con ellas, fundiéndoles al mismo tiempo su alma. Es decir, que mientras la realidad muestra tozudamente su dialecticidad, que el sujeto no está separado ni es distinto de los predicados, el sujeto(2), el sapiente, cree unir dos elementos exteriores, atribuyéndole al sujeto tal o cual predicado, convencido de que está por fuera de los predicados y que sólo está vinculado consigo mismo. El sujeto(2) se considera exclusivo ser para sí, concepto que es concepto en la mente, mientras el ser transcurre en el exterior. Sin embargo, piensa Hegel que el sujeto(2) al

transitar a las determinaciones del predicado lo que hace es hundirse en el mismo contenido, es decir, encontrar en ese ser el concepto, la vida que es el mismo concepto, o sea, encontrarse en el objeto el mismo sujeto, ser un ser conjunto (*zusammensein*) con el contenido mismo.

Esta relación entre sujeto y predicado, y la concepción de la función del mismo sujeto en el pensar especulativo tienen otras connotaciones. Entre ellas hay que destacar que se trata mas bien de comprender que todo es lo mismo en su despliegue y que lo aparentemente extraño y lejano le pertenece. Todo es el sí mismo como sujeto, que se despliega en sus momentos, que sale de sí siendo él mismo, sin perderse en la absoluta disolución, sino manteniéndose a pesar de la separación con algún grado de cohesión. El sujeto es el soporte de sí mismo en sus diferencias y cualidades que esencialmente le pertenecen. Él es la elasticidad de sí mismo como principio y cauce de sus múltiples determinaciones. Pero de ninguna manera es un mero soporte fijo de cualidades o lugar en que ocurren hechos independientes de su naturaleza. El absoluto no es una entidad inmóvil frente a todo lo demás. Él es el agrietamiento de sí mismo en una multiplicidad, es la expansión de sí mismo, la posibilidad de la infinita diversidad, la compleja riqueza de sí, sin ser una pura exterioridad desparramada, sino que aún siendo dispersión del contenido es la vinculación del sí mismo, «...sino que es la substancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que es el discurso».

Párrafo 61

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. – Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente stattfindet. Der Rhythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit [soll] als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Akzent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädikat die Substanz ausdrückt und das Subjekt selbst ins Allgemeine fällt, ist die *Einheit*, worin jener Akzent verklingt.

Lo dicho se puede expresar formalmente así: que la naturaleza del juicio o de la proposición en general que encierra en sí la diferencia de sujeto y predicado, se destruye mediante la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en la que se convierte la primera, contiene el contragolpe a aquella relación. –Este conflicto de la forma de una proposición en general y de la unidad del concepto que la destruye es similar al que tiene lugar en el ritmo entre el metro y el acento. El ritmo surge de la media equilibrante y de la unificación de ambos. Así, en la proposición filosófica la identidad de sujeto y predicado tampoco debe aniquilar la diferencia de los mismos, sino que su unidad debe preceder como una armonía.

> *La forma de la proposición es la manifestación del sentido determinado, o el acento que distingue su ejecución; pero que el predicado expresa la substancia y que el sujeto mismo cae en lo universal, es la* unidad *en que se extingue aquel acento.*

En este párrafo, Hegel, probablemente compadecido por el lector o convencido de que lo dicho en el anterior es bastante denso, ilustra su doctrina con una analogía con la que quiere ofrecernos cierta luz que nos indique el quid de lo que ha tratado. En igual tónica se mantiene en el párrafo 62 en el que manifiesta su propósito de aclarar mediante ejemplos. En ambos nos ofrece, por tanto, una importante ayuda ya que la abstrusa universalidad discursiva requiere, a veces, de cierto apoyo específico y «tangible», para lo cual las analogías adecuadas y los ejemplos pertinentes pueden servir para aclarar un poco la cuestión, aunque de ninguna manera sustituyen el discurso científico propio, porque en tales asociaciones, por muy precisas que sean, cabe cualquier posibilidad deformadora. De ahí la cautela para su uso por parte de Hegel.

El asunto central debatido en los párrafos dedicados a la proposición especulativa consiste en que se ha puesto en contraposición el juicio o la proposición en general con la proposición especulativa. La naturaleza de una y otra no está dada propiamente por características interiores que permitan distinguirlas, así el lenguaje filosófico comporte también cierta especificidad, sino por la concepción que las piensa[401], por las consideraciones en torno a ellas.

---

[401] «A la frase que responde a esta manera de entender las cosas, Hegel la llama 'relación habitual del sujeto y predicado'. Con esta designación

Y aquí nos movemos otra vez ante una idea que tiene Hegel de que la revolución teórica frente a un problema puede significar simplemente un cambio de criterio, mirar la cuestión desde otra perspectiva, así como ocurre en el caso de su lógica frente a la lógica trascendental kantiana, introduciendo una importante modificación al no derivar el contenido de la sensibilidad, como lo hace Kant, sino desde el mismo pensamiento.

Podemos decir, en términos generales, que el juicio para Hegel implica lo que enuncia su etimología: partición originaria (*Ur-teil*). Así, para él, la creación es un juicio y por eso asevera en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* lo siguiente:

> El concepto juzga, es decir, el concepto o lo universal pasa al juicio (*Urteil*), esto es, a dirimir, a dividir...
>
> Si partimos de Dios, Dios, el espíritu, es este juicio, y él, formulado más concretamente, es la creación del mundo, del espíritu subjetivo para el que El es objeto. El espíritu es absoluto manifestar, su manifestar consiste en poner la determinación y en ser para otro. Manifestar significa la creación de otra cosa, y ciertamente, del espíritu subjetivo, para el cual existe lo absoluto. Crear, la creación del mundo es el manifestarse y el revelarse de Dios[402].

---

no se hace referencia a ninguna clase gramatical de frases, sino más bien a un concepto de la frase que es el resultado de una determinada concepción del lenguaje. A su vez ésta está en estrecha relación con un 'comportamiento usual del saber'». SIMON, Josef. El problema del lenguaje en Hegel. Versión castellana de Ana Agud. Madrid: Taurus, 1982. P. 250.

[402] HEGEL. Lecciones sobre filosofía de la religión. P. 262. Vol. 1.

Si bien, pues, el juicio es escisión, debemos comprender que el punto de tensión, de ruptura del juicio es el ES[403]. Se parte desde el ser de lo mismo, pero lo mismo intrínsecamente se divide para mostrarse en un momento específico, para determinarse. Por esta razón en cuanto el sujeto se determina o se especifica es que no debe ser el juicio una aburrida tautología, A=A, el caballo es el caballo. Es decir, a todo juicio le compete el elemento de la diferencia, por el cual el juicio no debe considerarse a secas según el principio de identidad, la que llama Hegel la identidad abstracta. Este aspecto de desigualdad entre el sujeto y el predicado es el que hace que al mismo tiempo todo juicio sea verdadero y falso a la vez, ya que cada uno no agota las determinaciones del otro. Por ejemplo, si se dice el caballo es blanco, en la blancura no se agota el ser del caballo, por lo cual queda todo un espacio enunciativo pendiente, algo así como unos puntos suspensivos que sugieren la incompletud.

Estos puntos suspensivos son la presencia del vacío en el mismo enunciado, es la presencia de la diferencia motriz, que es la que permite seguir construyendo discurso lingüístico y conocimiento. Por este mismo hecho lógico la ciencia no se agota en una sola proposición sino que es la expansión de una unidad discursiva siempre abierta.

---

[403] «Por eso la frase adecuada a lo 'especulativo', como especulación sobre la realidad concreta, no se mueve desde el sujeto hasta el predicado. Su movimiento va desde la cópula indeterminada y vacía [...] hasta la articulación ('dirempción') en las determinaciones de sujeto y predicado. (Hegel concibe el juicio como la 'división originaria' del concepto puro). La 'frase especulativa' es, pues, esencialmente el movimiento que va hacia el predicado pero que al mismo tiempo retrocede hasta el sujeto, un movimiento que se expande desde el centro hacia los lados, o la articulación del concepto en sí mismo.» SIMON. El problema del lenguaje en Hegel. P-p. 227-228.

La ciencia es más bien el conjunto sistemático de los juicios y proposiciones. Es sistema.

Todo el juzgar ocurre desde la inherencia del ES, desde la cópula, bifurcándose o determinándose. Es el ES especificándose en una propiedad. De ahí que la unidad-diferencia del sujeto y el predicado, no sea exterior, como si se juntasen seres (el caballo y la blancura) provenientes de origen diverso, sino interior. Esta dialéctica es la que no se tiene presente en la conciencia de la proposición en general, conciencia que cae en la visión de un sujeto quieto, de un predicado externo al sujeto, o de un predicado con características meramente enunciativas. Como la proposición especulativa encierra consideraciones distintas y críticas, Hegel dice, entonces, que la proposición en general es destruida (*wird zestört*) mediante la proposición especulativa. Sin embargo, este verbo, destruir (*zestören*) de fuertes connotaciones, debe tomarse con ciertas precauciones ya que da la impresión de que lo que quiere dar a entender con él, es que es necesario introducir un cambio de criterio que supere la unilateralidad y dogmatismo de la forma de pensar común sobre la proposición. Esta diferente manera de considerar el juicio, en un caso y otro, es indicativo del conflicto (*Konflikt*) entre la filosofía y los otros saberes, incluido el sentido común y el punto de vista formalista que corresponde a las filosofías del entendimiento. Sin embargo no es sólo eso. El conflicto del que habla Hegel es el conflicto de la misma proposición, porque ella no es la pura identidad, sino también tensión y diferencia, aspecto medular por el cual la proposición es insuficiente en sí misma y necesita ser desarrollada y completada con otras, con todas las demás del sistema.

Y parece ser que es este punto de tensión dialéctica: identidad-diferencia, en el que se realiza el desarrollo del

discurso filosófico, es decir, en el que se constituye el decir propio de la filosofía, el que desarrolla y anuda el conjunto de las proposiciones especulativas. Este es un importante aspecto al que hay que darle toda la relevancia que merece, así como lo hace Heidegger, cuando dice: «Pero en la proposición filosófica, 'especulativa', la diferencia simple del sujeto y el predicado no es aniquilada por la identidad, sino asumida. Ella es la proposición absolvente. En la proposición se expresa el 'es'. En este sereno 'es' de la proposición común, Hegel introduce la absoluta inquietud de la absolvencia. A hacer realmente efectiva esta inquietud, sólo a esto, está dirigido todo el trabajo de su filosofía»[404]. Esta apreciación de Heidegger es, en cualquier caso, radical, iluminadora e interesante.

Tal efectiva inquietud en la proposición especulativa es la que permite que el conocimiento filosófico no se quede en una sola determinación y que pueda avanzar en la construcción fluida del edificio sistemático en su totalidad –propiedad que no tienen los otros saberes acotados en límites fijos–, que le precisan su naturaleza y que la convierte en escenario de disputa con las demás ciencias. Pero de la misma manera que sabe de esta propiedad suya, la filosofía también es consciente de que no es un discurso al que le son extraños los otros saberes sino que guarda alguna identidad con ellos, aún con la misma proposición en general.

La vivacidad de la proposición, concretada en los aspectos enunciados, es la que permite que Hegel hable tanto de conflicto y armonía, y para estos se sirve del ejemplo

---

[404] HEIDEGGER. La fenomenología del espíritu de Hegel. P-p. 134-135.

del conflicto en el ritmo musical entre el metro y el acento, conflicto que hay que pensarlo como armonizado, así como lo es el de Heráclito, como «armonía de tensiones opuestas». Hegel, pues, a la par que utiliza conceptos que significan tensión y desacuerdo como, por ejemplo, conflicto, destrucción, etc., también usa otros asociados con identidad: unión (*Vereinigung*), medio de equilibrio (*schwebende Mitte*), unidad del concepto (*Einheit des Begriffs*), identidad (*Identität*), armonía (*Harmonie*). Una expresión bastante explicativa en torno a esta conjugación hegeliana de conflicto-armonía es la siguiente: «El ritmo surge de la media equilibrante y de la unificación de ambos. Así, en la proposición filosófica la identidad de sujeto y predicado tampoco debe aniquilar la diferencia de los mismos, sino que su unidad debe preceder como una armonía».

El juego dialéctico entre identidad-diferencia corresponde a la lucha misma entre lo universal y su especificación. La forma de la proposición manifiesta el sentido determinado que tiene y por eso cumple una función diferenciadora, así como en el caso de cierto tipo de música el acento diferencia (*unterscheidet*) la ejecución (*Erfüllung*). Pero esta diferencia no es la pura diferencia, sino que se realiza en unidad con el elemento universal en el cual se disipa, se disemina (*verklingt*), en cuanto su puntualidad específica resuena integrada al conjunto melódico. En el caso de la proposición la forma da el sentido determinado, pero el predicado no expresa solamente un predicado, sino la sustancia, lo universal en el que cae el mismo sujeto, con cuya universalidad tiene unidad –y unidad sustancial– ya que el sujeto es esa misma universalidad predicada.

Párrafo 62

Um das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, so ist in dem Satz: *Gott ist das Sein*, das Prädikat *das* Sein; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Sein soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen sein; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt. – Das Denken, statt im Übergange vom Subjekte zum Prädikate weiter zu kommen, fühlt sich, da das Subjekt verloren geht, vielmehr gehemmt und zu dem Gedanken des Subjekts, weil es dasselbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädikat selbst als ein Subjekt, als *das* Sein, als das *Wesen* ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjekts erschöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate; und nun, statt daß es im Prädikate in sich gegangen die freie Stellung des Räsonnierens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu sein. – So auch wenn gesagt wird: das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*, so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, so daß der Satz dies aussagte, das Wirkliche sei allgemein; sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. – Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.

> *Para aclarar lo dicho con ejemplos, así es en la proposición:* Dios es el ser*, el predicado es* el ser*; él tiene significado substancial en el que se deshace el sujeto. Aquí ser no debe ser predicado sino la esencia; de ese modo, Dios parece dejar de ser lo que es por la posición en la proposición, o sea el sujeto fijo. –El pensar, ya que el sujeto se pierde, en lugar de seguir avanzando en el tránsito del sujeto al predicado, se siente más bien obstruído y rechazado hacia el pensamiento del sujeto, porque él lo echa de menos; o, ya que el predicado mismo está expresado como un sujeto, como* el *ser, como la* esencia*, lo que agota la naturaleza del sujeto, él encuentra al sujeto inmediatamente también en el predicado; y, en lugar de que mantenga la posición libre del rasonar, al haber ido en sí en el predicado, el pensar está más abismado en el contenido, o por lo menos se da la exigencia de estar abismado en él. –Así también, si se afirma: lo* real *es lo* universal*, entonces lo real en cuanto sujeto desaparece en su predicado. Lo universal no solamente debe tener la significación del predicado, hasta el punto que la proposición exprese que lo real es universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. –Por eso el pensar pierde tanto su base objetiva fija que tenía en el sujeto, cuando en el predicado es rechazado hacia el sujeto y en éste no regresa a sí, sino al sujeto del contenido.*

Como la cuestión a la que se está refiriendo es de las más difíciles, Hegel acude a dos ejemplos para hacer un poco más perceptible el problema tratado. El ejemplo, en torno al cual da la explicación central, corresponde a la proposición: *Dios es el ser*, enunciado de la más honda entraña metafísica. En este juicio el predicado tiene una significación sustancial (*substantielle Bedeutung*), sustancialidad que indica que el predicado no es algo agregado ni secundario, sino que asume las cualidades de una esencia necesaria,

pues ser es una determinación absolutamente necesaria del mismo sujeto divino. Y esta esencialidad está manifestada en una sutileza lingüíistica a la que apela Hegel, cual es destacar como sobresaliente, mediante la cursiva, que Dios es el ser, no un ser. Subrayado con el que dice que no hay por fuera de Dios ningún ser y que él copa cualquier ontología. Pero esta esencialidad de la esencia predicativa se hace comprensible por un «fenómeno» singular, por el cual el sujeto, en este caso Dios, pierde su naturaleza fija como un Dios estático, y se disuelve en el predicado. Desaparece como sujeto fijo para diseminar su esencia en el ser real del predicado. Se da una especie de transubstanciación de lo divino. Lo divino estático se sumerge en la universalidad del ser. El predicado asimila el ser del sujeto, y en este sentido el sujeto desaparece, se esfuma. Hegel en este párrafo acude a una serie de verbos como *zerfließen*, *erschöpfen*, *vergehen*, que aprovecha para presentar dos matices fundamentales que le interesa expresar sobre el problema que está tratando: el desaparecer y el diseminarse. En esta situación que se presenta con el sujeto se da algo así como un perderse, pero es un desaparecer que no corresponde a un perecer absoluto[405], sino una especie de desleírse algo en algo, por el cual desaparece como algo fijo el primer algo

---

[405] Aunque da la impresión de que Dios pierde completamente su entidad, y por eso habla Hegel de que Dios parece (*scheint*) que cesa de ser, lo que hace es encontrarse diluído en el predicado en la intimidad misma de ambos. Esta unidad no es más que la unidad entre concepto y ser que caracteriza la prueba ontológica de la existencia de Dios, a la que Hegel le da tanta importancia: «Pero Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser '*pensado como existente*', aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios.» HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. § 51.

y se diluye en el predicado. Dios se disuelve en el ser. Dios se pierde como sujeto, pero al mismo tiempo se recupera en su esencia en el ser del predicado, como el ser. La esencia de Dios es el ser, como lo reclama una fuerte tradición guiada por el pensamiento anselmiano.

Mas en esta experiencia teórica se presenta la situación, de la cual ya ha hablado Hegel en el párrafo 60, de una esfumación del sujeto fijo (Dios), lo que incita a que el pensamiento que piensa esa proposición en su relación predicativa, en cuanto echa de menos (*vermißt*) al sujeto, se detenga (*hemmt*) y se vea repelido (*zurückgeworfen*), arrojado hacia el pensamiento del sujeto, ya que le inquieta esa esfumación. Se presenta una situación de especial sorpresa y por eso se detiene en el tránsito al predicado y vuelve al sujeto. Pero esta proyección al pensamiento del sujeto lo que hace es encontrarlo, diseminado en el predicado. El sujeto no ha desaparecido absolutamente, no se ha convertido en una nada absoluta, sino que aparece como refundido en el predicado: «...el [pensamiento] encuentra al sujeto inmediatamente también en el predicado.»

Este acto de detenimiento y contra-impulsión hacia el pensamiento del sujeto es un suceso paradójico, porque más que un alejamiento del sujeto es un encuentro de éste en el ser, en el predicado, de tal manera que es un penetrar en el mismo contenido y es una profundización en el contenido. Es, pues, al mismo tiempo un acto de inmersión en el contenido, o por lo menos, dice Hegel, se muestra la exigencia de esa profundización, de esa abstracción o engolfamiento. Esta dialéctica operante en la relación entre sujeto y predicado lo que permite comprender es cómo desde el punto de vista especulativo la aprehensión del contenido, debido al hundimiento en el concepto que encierra el predicado, no es más que aprehender las determinaciones del

sujeto en su necesidad. Distinta manera de actuar ésta a la del comportamiento «rasonador», remiso a seguirle la pista a las determinaciones necesarias del sujeto y por eso prefiere liberarse del contenido con lo cual renuncia a la verdad.

Lo mismo ocurre con el otro ejemplo que da Hegel en este párrafo: Lo *real* es lo *universal*. Así como en el caso anterior, en éste, el tránsito del sujeto al predicado, por la disolución de lo real en lo universal, no sólo es un encuentro de la esencia, en cuanto «...lo universal debe expresar la esencia de lo real», sino que conduce a una penetración en el mismo contenido, mediada por el acto de detenimiento-contraimpulsión que conduce a buscar una especie de sujeto perdido, lo que implica un devolverse (*zurückgehen*) al sujeto para encontrarlo en el movimiento del contenido que expresa el mismo predicado, no para hallarlo, como cree el pensar que «rasona», en el propio sujeto independiente del predicado.

Párrafo 63

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen großenteils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erst wiederholt gelesen werden müsse, ehe es verstanden werden könne, – ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten soll, so daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. – Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtnis es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewohnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte; und diese Korrektion seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

En este detenimiento no habitual se basan en gran parte las quejas sobre la incomprensibilidad de los escritos filosóficos, aunque existan en el individuo las condiciones culturales previas para entenderlos. En lo dicho vemos la base del reproche totalmente determinado, que se les hace a menudo, de que muchas cosas se deben leer varias veces antes que se las pueda entender –un reproche que debe contener algo improcedente y último hasta el punto de que, si se fundamenta, no permite ninguna réplica más. –De lo anterior se infiere qué relación tiene con ello la proposición filosófica, porque es proposición, suscita la opinión de la relación usual entre sujeto y predicado y del comportamien-

> *to usual del saber. Esta conducta y la opinión de la misma las destruye su contenido filosófico; la opinión nota que se significa otra cosa de lo que ella significaba; y esa corrección de su opinión obliga al saber a regresar a la proposición y a entenderla distinto.*

La lógica de Hegel es otra lógica; no es la lógica formal ni la del sentido común; por eso la filosofía es un mundo al revés. La esencia del objeto de la filosofía no es propiamente el mundo del hombre común –que mira todo como coagulado y quieto, como realidades fijas–, así parta también de lo inmediato y familiar, diferente a lo que piensa Schelling quien cree que nunca atravesó en su proceso formativo por el sentido común. Y esto es así porque nadie nace filósofo. Mas la actitud propia del sentido común es rota por el hecho singular de la proposición especulativa en su detenimiento-repulsión del cual no se percata el pensar ordinario al considerar el sujeto como un sujeto fijo, mero soporte de cualidades, sin ninguna transitividad ni reflexión. Esto quiere decir que al tránsito hacia el predicado le acompaña una serie de situaciones como son la disolución del sujeto, una especial excitación del pensamiento, el detenimiento y repliegue al pensamiento del sujeto, etc., que no son propiamente lo usual del pensar cotidiano, ni corresponden a procesos necesarios de la lógica formal. Por eso habla Hegel de que de este desacostumbrado detenimiento dependen (*auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen*...) en gran parte las quejas sobre la incomprensibilidad de los escritos filosóficos.

En términos generales, puede decirse que la dificultad y la falta de inteligibilidad que se le achaca a los textos filosóficos es la puesta en evidencia de un tipo de lectura que interpreta el contenido filosófico desde la lógica del

sentido común o según los criterios de verdad de la lógica formal. Lo propio de esta lógica es el no detenimiento, ya que siempre pasa de largo, así como el sentido común no se detiene ni hace objetos de preocupación problemas «obvios» como el pensar, el hablar, la existencia, la muerte, etc., y en ese sentido en cuanto no se detiene y no los fija, piensa que los problemas de los que se ocupa la filosofía son extra-ordinarios o inusuales. El detenimiento en filosofía es un momento de gran importancia porque es la instancia en que se asume directamente el problema, es decir, de iluminación de su presencia, de excitación intelectual ante el enigma. Esto es lo que no hace el comportamiento «rasonador» que divaga libremente y por eso no se fija en la «cosa misma» para lograr la penetración en su contenido. Este acto de fijación en la exploración del problema es también una instancia de remitencia a otros elementos de relación, con los cuales está articulado dicho asunto.

Obviamente a este detenimiento-iluminación-remitencia debe ser concomitante una debida cultura filosófica, ya que es desde ella –y en ella– como adquieren verdadero sentido los problemas. En este aspecto, Hegel es cabalmente explícito al recalcar la necesidad de la rigurosa formación en filosofía, así como se tiene que hacer con la más exigente ciencia. Esto quiere decir que para Hegel cualquier persona de por sí no es apta para elevarse a estas reflexiones, si no ha mediado una cultura que la coloque a tono con los requerimientos de esa reflexión. No tomar el asunto filosófico de esta manera sólo implica concederle validez al prejuicio del sentido común que opina que para filosofar no es necesario el estudio de esta disciplina, pues para ello basta el pensamiento que toda persona posee de modo inmediato, punto de vista que no lo hace extensivo a los demás saberes y profesiones. De ahí que se refiera

Hegel en este párrafo al requisito de las condiciones previas de la cultura (*sonstigen Bedingungen der Bildung*) para poder asumir la comprensión del problema filosófico.

La supuesta ininteligibilidad reprochada a la filosofía tiene su expresión, según el sentido común, en la necesidad de la reiterada lectura de algunos temas de los escritos filosóficos para su desciframiento; es decir, su no comprensión instantánea sería el índice de su no inteligibilidad. Este reproche debe tener algo de inconveniente (*ungebührlich*) y algo de definitivo (*letzt*). Inconveniente porque es una concepción en contravía del punto de vista filosófico; y definitivo porque de tener razón sus consecuencias serían fatales para el saber filosófico. Es decir, sería el sentido común el que tiene de su parte la razón en la confrontación con la filosofía, lo que no sería más que la propia invalidez de la metafísica. El punto de debate es, ciertamente, crucial ya que lo que está de por medio es la legitimidad o no del discurso filosófico. Mas lo paradójico es que tal falta de inteligibilidad inmediata de los textos filósoficos es un reproche que aplica el sentido común a la filosofía, pero no a otros saberes que tampoco son inteligibles inmediatamente, por ejemplo, el cálculo integral o densas fórmulas químicas.

La proposición filosófica, en cuanto es proposición, es tomada por el pensamiento habitual según sus criterios de verdad y según la concepción que tiene del saber. Y como tal contenido teórico no coincide con su punto de vista, la opinión destruye (*zerstört*) el contenido filosófico. No obstante, en este punto se opera, según Hegel, una dialéctica muy interesante con respecto a la misma opinión, ya que ésta hace la experiencia de que opina algo diferente de lo que ella opinaba. Es decir, ella misma cae en la cuenta de que estaba diciendo otra cosa. Lo que conduce a que vuelva sobre la proposición y la capte de otra manera.

Lo singular aquí es que de la misma manera que antes hablaba Hegel de los principios filosóficos en su propia corrección, aquí, fiel a ese criterio de inmanencia, le corresponde a la propia opinión (*Meinung*) superarse en su consideración sobre la proposición filosófica, así como también lo hace ella frente a sí misma en la Certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu,* superación que le permite elevarse a la siguiente figura.

Quizá también nos quiera expresar Hegel en este párrafo que leer filosofía, es decir, seguir su discurso proposicional tiene sus requisitos, uno, entre ellos, que no es como un leer de corrido, sino con detenimientos y pausas, según la comprensión que exige la proposición especulativa, que es el modo de decir filosófico «sobre» Dios, modo en el que el sujeto no es algo estático, sino él mismo su propio devenir en el que se consuma su realidad. Este modo de decir, exige comprender lo leído en su propio movimiento reflexivo, porque sujeto y predicado se funden en una unidad dialéctica, que expresa la vida inherente al mismo sujeto. A la opinión no le queda, pues, otro camino para entender la filosofía que cultivarse y aprender a leer filosofía.

Párrafo 64

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der spekulativen und der räsonnierenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjekte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädikats oder Akzidens. – Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschlösse.

Una dificultad que se debería evitar constituye la mezcla de los modos especulativo y rasonador si, por una parte, lo dicho por el sujeto tiene el significado de su concepto pero, por otra parte, – también únicamente el significado de su predicado o accidente. – Una forma molesta a la otra y apenas lograría ser plástica aquella exposición filosófica que excluyera estrictamente la clase de relación usual de las partes de una proposición.

En este párrafo nos pone Hegel sobre aviso de la necesidad de no mezclar (*vermischen*) el modo de ser de la proposición especulativa y el modo propio del «rasonar». Más aún, el ideal, en cuanto una molesta o perturba (*stört*) a la otra, es que el discurso filosófico excluya rigurosamente (*strenge*) el modo habitual de relacionar las partes de la proposición. Es decir, la filosofía debe mantener cuidadosamente su propia manera de discurrir, de acuerdo con su naturaleza especulativa. La diferencia entre ambos modos es manifiesta. En el modo especulativo lo que se dice del sujeto tiene la significación del concepto; en el otro, la significación de predicado o accidente. Expliquemos un poco estas dos diferencias.

Hablar de concepto en Hegel, como ya hemos visto, implica referirse uno a algo muy elevado. Ya a este respecto hemos dado algunas indicaciones en comentarios a párrafos anteriores sobre ciertos elementos que tienen que ver con lo que el concepto es para Hegel, hasta el punto de otorgarle una dimensión teológica y de situarlo, como forma infinita, por encima de arte y de la religión, manifestaciones espirituales, que si bien tienen también, como la filosofía, a Dios como objeto, únicamente en la ciencia se alcanza la forma más elevada y profunda, –sublime, aguda, excelsa–, «el apogeo del pensamiento» (*das Höchste des Denkens*[406]): el concepto, que es el que permite la reconciliación final que se propone Hegel: lograr la unidad entre contenido infinito y forma infinita.

Además podemos agregar esto. Hegel siempre fue un obcecado admirador de dos determinaciones humanas: del pensamiento y del lenguaje, pues ambos nos sitúan en la instancia de lo universal. A este hermoso y casi misterioso carácter, muchas veces no se le presta atención, pero para Hegel es algo tan eximio que tiene algo de milagroso. Que el hombre piense y hable le parece a Hegel el máximo prodigio, como si fuese algo sobrenatural. En un breve enunciado en la figura de la conciencia desgraciada, en la *Fenomenología* del espíritu, Hegel nos ofrece la definición más exacta posible de lo que es el concepto: «*una singularidad universal* pensada (*eine* allgemeine, *gedachte Einzelheit*)[407]». Concepto (*Begriff*) quiere decir que es un producto del concebir (*begreifen*) que efectúa el pensar (*Denken*); es decir, que el pensar lo forma,

---

[406] HEGEL. Ciencia de la lógica. P. 256. Vol. 2. S. 253.

[407] HEGEL. Fenomenología del espíritu. P. 133. S. 164

lo crea, y en cuanto es obra del pensar es forma del pensar, porque lo forma (*bildet*) el pensar. Además es la forma más excelsa porque es un singular que es universal, el único singular que puede aprehender la máxima universalidad. Verbigracia, un singular como el concepto devenir, que es para todo, porque cualquier cosa está en devenir, y que es concebido por el pensamiento. Esta forma de poseer lo infinito en nuestra cabeza o de expresarlo con palabras es, indudablemente, una absoluta maravilla.

A estas consideraciones podemos agregar lo siguiente. El concepto encierra el sentido de la esencia y naturaleza profunda de las cosas, lo verdadero de ellas. El concepto es pensamiento que sabe del ser verdadero de las cosas, porque es el universal inmanente a ellas. Así mismo el *Logos* conceptual, en tanto modo propio de existencia de lo subjetivo (en el que el sujeto asume su forma de ser más libre) aprehende la estructura racional de la realidad, es decir, aquella que da cuenta de la lógica de lo real. En este aspecto, hay que destacar que el concepto es ser y esencia, pero también la fluidez de su propia dinámica. El concepto no es una palabra acuñada definitivamente, sino que es también la propia dialéctica que encierra, así como es dialéctica la realidad. El concepto es el despliegue eslabonado a través de los tres momentos de los que ya hemos hablado repetidamente en este trabajo. Esta visión que tiene Hegel sobre el concepto es muy diferente de la que tienen muchas filosofías y aún el mismo pensamiento «rasonador» que sólo entiende el predicado como predicado o accidente. Los inconvenientes de quedarse en esta opinión del pensamiento «rasonador» estriba en que: 1) Atenerse al predicado como predicado implica circunscribirse a lo meramente dicho, no al propio ser, en tanto que predicado que solamente anuncia o da a conocer, y que como tal no tiene el sentido

ontológico radical que quiere Hegel darle en su función en la proposición especulativa. 2) El predicado se refiere a lo que se dice como propio de un sujeto, pero según su lógica del coagulamiento y no como despliegue y dialecticidad. 3) Lo accidental como tal es aquello que sobreviene, es lo fortuito y lo casual, no propiamente lo que corresponde a sus determinaciones necesarias.

El pensamiento «rasonador» comporta una rigidez que no es propia de la dialéctica en su trabajo interesado en exponer de una manera plástica. Hegel usa este calificativo en unidad con varios sustantivos. Así, por ejemplo, en el *Prefacio* a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, Hegel habla de «exposición plástica», de un «sentido plástico» del percibir y del comprender, de «jóvenes y hombres plásticos», etc., es decir, usa el adjetivo plástico (*plastisch*) no tanto para calificar algo exclusivo, sino para designar más bien un modo de ser. Así, pues, parece que Hegel usa este concepto asociado con lo no rígido. Lo plástico es dinámico y rítmico, elástico y fluyente. Es algo así como la propia cadencia del despliegue. Es, en últimas, el ser propio de algo de una manera dialéctica. La exposición es plástica porque la historia es plástica, como plástica debe ser la comprensión de la historia.

Pero tal vez el aspecto más importante para resaltar en lo tocante a una y otra lógica es su concepción sobre la verdad. Como para lo especulativo lo verdadero es el todo, cada concepto o cada proposición específica, deben tomarse como elementos de verdad del todo, por lo cual no se les puede aplicar el unilateral escrutinio, el dogmático criterio, de que son verdaderos o falsos, ya que lo verdadero está en el sistema conceptual y proposicional completo. Muy distinta es esta forma de pensar de la que es propia del sentido común y de la lógica formal ceñida rígidamente a la

verdad de un sólo aspecto, una lógica formal que se juega la verdad total a una sola proposición. En otra lógica de la verdad, para el pensamiento especulativo, se basa esencialmente la necesidad de que la filosofía sea sistema y de que lo verdadero, que es el todo, únicamente pueda exponerse como sistema[408]. Son, entonces, muy evidentes los defectos de una concepción y exposición no plásticas.

[408] «Entonces, si en la filosofía ninguna proposición aislada del todo es verdadera, ¿en qué sentido será verdadero el sistema total? El sistema dialéctico altera el sentido y la estructura de la proposición y convierte a ésta en algo muy diferente a la proposición de la lógica tradicional. Esta última a la que Hegel se refiere como 'lógica del sentido común', queriendo significar también la lógica del método científico tradicional, considera que las proposiciones constan de un sujeto, que sirve de base estable y firme, y de un predicado vinculado a él. Los predicados son las propiedades accidentales, o, en lenguaje hegeliano, las 'determinaciones' de una sustancia más o menos fija. Frente a esta concepción de la proposición, Hegel establece en filosofía 'el juicio especulativo'».MARCUSE, Herbert. Razón y revolución. Traducción de Julieta Fombona de Sucre. Madrid: Alianza, 1993. P. 104.

Párrafo 65

In der Tat hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des spekulativen Satzes nicht beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf *unmittelbare* Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß *dargestellt* sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung. Als Satz ist das Spekulative nur die *innerliche* Hemmung und die nicht*daseiende* Rückkehr des Wesens in sich. Wir sehen uns daher oft von philosophischen Expositionen an dieses *innre* Anschauen verwiesen und dadurch die Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes erspart, die wir verlangten. – Der *Satz* soll ausdrücken, *was* das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. – Bei dem sonstigen Erkennen macht der Beweis diese Seite der ausgesprochnen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweise getrennt worden, ist in der Tat der Begriff des philosophischen Beweisens verloren gegangen.

En efecto, también el pensar no especulativo tiene su derecho, que es válido, pero que no se sigue en el modo de la proposición especulativa. Que sea superada la forma de la proposición no tiene que ocurrir sólo de modo inmediato, *ni mediante el mero contenido de la proposición, sino que este movimiento contra-*

> *puesto hay que expresarlo; él no debe presentar solamente ese detenimiento interno sino que tiene que estar* demostrado *este regreso en sí del concepto. Este movimiento, que constituye lo que de ordinario debió ejecutar la prueba, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Pero él es lo especulativo* real, *y únicamente la enunciación del mismo es demostración especulativa. Como proposición, lo especulativo es solamente el detenimiento* interno *y el regreso no-*existente *de la esencia en sí. Por eso a menudo nos vemos remitidos por exposiciones filosóficas a esa intuición interna, y ahorrada así la demostración del movimiento dialéctico de la proposición, que exigíamos. –La* proposición *debe expresar* lo que *es lo verdadero, pero que esencialmente es sujeto; como éste, él es sólo el movimiento dialéctico, este curso que se produce a sí mismo, que avanza y regresa a sí. –En el caso de otras formas de conocimiento, la prueba constituye este aspecto de la interioridad expresada. Pero después que se separó a la dialéctica de la prueba se echó a perder de hecho el concepto de la prueba filosófica.*

Pero aunque no encierre la verdad de hecho (*in der Tat*) el pensar no especulativo tiene su derecho (*Recht*), así no sea tomado en cuenta (*beachtet ist*) en la forma de expresarse la proposición especulativa. Tiene de hecho el derecho, en el propio ser que tiene que es el derecho más válido. El pensar no especulativo existe realmente, y el propósito del pensar especulativo no es eliminarlo ni confinarlo, sino superarlo, construyéndose también de hecho, ya que para sí mismo tiene el derecho de lograr su máximo acabamiento en el cual el hombre como ser consciente alcanza la suprema posibilidad de verdad y de libertad, es decir, cuando logra realizarse en su esencia humana y divina, y la esencia divina alcanza su conocerse a sí mismo mediante

la conciencia humana. En este sentido, no es nada despreciable la instancia especulativa y la crítica que desde esta esfera se realiza contra formas inferiores de conciencia.

Pero la superación de lo no especulativo no es tan simple e inmediata, no se alcanza por proponerse meramente el contenido especulativo. Es decir, esta dialéctica del contenido debe ser explicitada y el movimiento que se opera debe se expresado, efectivamente, como movimiento contra-puesto (*entgegen-gesetzte Bewegung*). La dialéctica interior no debe quedarse como mera latencia, sino que debe hacerse manifiesta en la exposición misma en la que se plasma discursivamente. Y debe ser aprehendido y expresado (*ausgesprochen*) como movimiento contrapuesto, lo que no es otra cosa que enunciarlo como contradicción (*Widerspruch*), como tránsito entre opuestos, representados aquí por un ir y un volver. Pero, a su vez, el ir no es un puramente ir, sino que exige un detenimiento (*Hemmung*), una vez se ha colmado completamente uno de los polos de la contradicción, lo que permite revelarse en su insuficiencia. En cada uno de los polos dialécticos, al explicitarse en su propia determinación, se presenta también un punto límite a partir del cual queda como un vacío de ser, y por eso, para no permanecer en el tal insuficiencia tiene que transitarse al ser del otro polo de la contradicción, el cual también a su turno es presencia y carencia. Por eso es necesario el detenimiento, para no hundirse el proceso en la nada pura; detenimiento que orienta hacia un retorno, al otro polo dialéctico. Este movimiento que es el mismo movimiento del concepto es lo que debe hacerse manifiesto, lo que se debe demostrar en la exposición (*Darstellung*) especulativa en la que el movimiento se pone ahí, como a la vista.

La naturaleza de lo especulativo queda en este párrafo determinada de una manera muy precisa. Pero Hegel especifica que es de lo especulativo *real* (*das* wirkliche *Speculative*) a lo que se refiere, como si quisiese advertir que en su tiempo se ha estado hablando de lo especulativo, pero desde un punto de vista no dialéctico, por lo cual lo especulativo no se ha determinado en su verdadera esencia. Lo especulativo es movimiento a través de lo contradictorio, o mejor, un automovimiento de lo contradictorio. De ahí que hable de un curso o de un desarrollo (*Gang*) que se engendra a sí mismo, que progresa y retorna a sí (...*dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang*). Es propio de este movimiento tanto la inmanencia como el retorno, ya que el progreso implica volver sobre sí mismo una vez haya atravesado por la alteridad. Pero es un retorno que se efectúa cuando se ha agotado la determinación opuesta, cuando se torna evidente su no ser, su insuficiencia, su aspecto de no existente. Por eso dice Hegel en este párrafo que lo especulativo es «...solamente el detenimiento interior y el retorno no-*existente* (*die nicht*daseiende *Rückkehr*) de la esencia dentro de sí». Esta difícil expresión de retorno no-*existente* precisamente parece referirse a un regreso no que no exista, sino a un volver en el que la esencia comporta un aspecto de no-ente o de negación, y de ahí la necesidad del retorno. Es decir, es el elemento de no ente el que le da la fluidez al retornar y le otorga la necesidad al retornar. No es, pues, que no exista el retorno, sino que es retorno en el aspecto de no ente que comporta la determinación esencial. En esta forma de considerar las cosas Hegel no hace más que militar en el principio de Heráclito de que toda «cosa es y no es», punto de vista que tanta irritación le provoca a la lógica formal. Con esta fórmula simplemente se quiere expresar que toda cosa es presencia y carencia, al

mismo tiempo, por ejemplo, que el tablero es un existente, pero que no es toda la existencia, o que en cualquier persona se da al mismo tiempo la presencia de un saber, pero, igualmente, un vacío de conocimiento, vacío que por lo general es el aspecto más radical y protuberante.

Tal discurrir es lo que hay que poner de manifiesto en el despliegue dialéctico y en la proposición especulativa. De esta manera es que hay que comprenderla. La aprehensión de esa dialéctica es lo que determina que ese sea un tipo de saber especulativo y la exposición de tal despliegue se puede entender como la misma demostración o prueba (*Beweis*) de que lo que es es así y que, por tanto, es verdadero lo que de él se dice. Sin embargo en las exposiciones usuales el momento de regreso se deja como algo que solamente debe aseverar la intuición interior como si lo supusiese, ahorrándose así la demostración de tal momento. Asimismo que la demostración especulativa comporte el doble movimiento es lo propio de la dialéctica, la cual desaparece como efectiva demostración dialéctica cuando ya no vale como la esencia del probar mismo en filosofía. Con esto nos quiere decir que la dialéctica no es sólo el ser propio del sujeto y su profunda esencia, sino que seguirle su ritmo plástico corresponde al modo de probar en filosofía. Esto no ocurre con los otros conocimientos que sólo captan un aspecto o la manifestación, y no el movimiento completo de la interioridad, o tal vez un lado de ésta, que es probablemente lo que Hegel pretende decir con la difícil fórmula expresada al final de este párrafo, cuando enuncia: «En el caso de otras formas de conocimiento, la prueba constituye este aspecto de la interioridad expresada», una afirmación difícil de aprehender con certeza, más bien ambigüa y escurridiza, que puede favorecer interpretaciones desacertadas, como puede ser ésta.

Párrafo 66

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu sein. – Es ist dies dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so fort ins Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem äußerlichen Erkennen an. Was diese selbst betrifft, so ist ihr Element der reine Begriff; hiemit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm selbst ist. Es kommt also kein solcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subjekt sich verhielte, und dem seine Bedeutung als ein Prädikat zukäme; der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form. – Außer dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z. B. dienlich sein, den Namen *Gott* zu vermeiden, weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist; da hingegen z. B. das Sein oder das Eine, die Einzelheit, das Subjekt usf. selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten. – Wenn auch von jenem Subjekte spekulative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subjekt vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. – Von dieser Seite wird also auch das Hindernis, das in der Gewohnheit liegt, das spekulative Prädikat nach der

Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

A este respecto se puede recordar que así mismo el movimiento dialéctico tiene proposiciones como sus partes o elementos; por eso la dificultad anotada parece regresar siempre y ser una dificultad de la cosa misma. –Esto es semejante a lo que ocurre en la prueba usual, que los fundamentos que ella utiliza vuelven a necesitar ellas mismas de fundamentación y así hasta el infinito. Pero esta forma de fundamentar y de condicionar pertenece a aquella prueba, propia del conocer externo, de la que difiere el movimiento dialéctico. En lo concerniente a este mismo, su componente es el concepto puro; por eso él tiene un contenido que cada vez más es sujeto en sí mismo. Por eso no se presenta un contenido tal que se comporte como sujeto subyacente y al que le conviniera su significado como un predicado; la proposición es inmediatamente sólo una forma vacía. –Fuera del sí mismo intuido sensiblemente o representado, en particular es el nombre en cuanto nombre el que designa al sujeto puro, al uno vacío aconceptual. Por esta razón, por ejemplo, puede ser útil evitar el nombre de Dios, *porque esta palabra no es inmediatamente al mismo tiempo concepto, sino el nombre propio, el reposo firme del sujeto subyacente, ya que en cambio v.gr. el ser o lo uno, la individualidad, el sujeto, etc., indican ellos mismos también inmediatamente conceptos. –Si también de ese sujeto se dicen verdades especulativas, entonces su contenido carece del concepto inmanente, ya que él únicamente existe como sujeto inmóvil, y ellas reciben por esa circunstancia fácilmente la forma de la mera edificación. –Por tanto, por este aspecto también se comprenderá*

el obstáculo que se da en la costumbre, el predicado especulativo según la forma de la proposición, no como concepto y esencia, y se podrá aumentar y disminuir por culpa de la disertación filosófica misma. Fiel a la intelección de la naturaleza de lo especulativo, la exposición debe conservar la forma dialéctica y no incluir nada sino en cuanto es concebido y es concepto.

Hegel habla al comienzo de este párrafo de una «dificultad indicada» que tiende persistentemente a presentarse de nuevo y convertirse en una dificultad insalvable de la filosofía, porque toca el asunto medular de ésta. ¿A cuál dificultad (*Schwierigkeit*) se refiere y en qué consiste según los nuevos aspectos que nos proporciona este párrafo? Si nos atenemos al engarce discursivo expreso, Hegel ha hablado de dificultad (*Schwierigkeit*) en el breve párrafo 64 en el que alude a ella para indicar un inconveniente u obstáculo de la filosofía cuando mezcla dos modos de exposición que mutuamente se estorban: el especulativo y el propio del pensar «rasonante». Esto quiere decir que la ciencia únicamente posee un modo de decir científico que es el discurso especulativo, y que éste debe ser presentado de una manera pura. Mas esta dificultad ¿cómo resurge en el interior de la filosofía de tal manera que podría convertirse en un definitivo impedimento para realizar su ideal como ciencia? La dificultad, de ser cierta, se presentaría porque la filosofía no puede evitar expresarse discursivamente mediante un lenguaje proposicional, y por eso debe enunciar: «Dios es eterno», «el ser es lo inmediato-indeterminado», «el ser es lo mismo que la nada», etc. La filosofía es concepto, juicio y silogismo. Y en cuanto la filosofía es sistema, es decir, es un discurso total, ella se forma de partes o momentos que son las proposiciones. Por este darse en ella el movimiento

dialéctico entre tales partes, parecería, por tanto, que estaría condenada a la desgracia de expresarse según la manera de la proposición ordinaria y de estar sometida a la analítica interminable que, a veces, se le endilga a ésta. De ser, entonces, esto cierto la filosofía saldría invalidada como movimiento conceptual y su efectiva cientificidad estaría cuestionada.

Tal analítica radical se derivaría, precisamente, del hecho de que el movimiento dialéctico está compuesto de momentos que son las proposiciones, a las cuales sería aplicable la justificación lógica de descomponerse, a su vez, en otras partes. Esta analítica corresponde a la tendencia a descomponerlo todo hasta los mínimos constituyentes, pero de tal manera que la disección se torna en una obra interminable, ya que unas partes requieren su fundamento en otras, y éstas a su vez en otras, y así sucesivamente sin que toque fondo la descomposición. Pero Hegel le sale al paso a esta regresión al infinito insistiendo en la validez de la proposición especulativa y del movimiento dialéctico que ocurre en ella. Pero, ¿por qué la filosofía no está atrapada por esta dificultad? Porque el elemento en el que se realiza tal movimiento en el concebir especulativo no es externo, es decir, porque el propio elemento es el concepto, cuyo contenido lo que progresivamente y cada vez más muestra es que es sujeto, y sujeto quiere decir inmenencia dialéctica para devenir desde sí como un organismo vivo. Así, según el ejemplo puesto un poco antes por Hegel en el enunciado: Dios es el ser, el predicado no debe entenderse como si se expresase algo distinto del ser de Dios, por lo cual habría que buscar un nuevo fundamento del ser y a su vez otro de ese más nuevo. Por el contrario, al ser el ser esencia de Dios, en esta propiedad se está especificando Dios en su profundo

carácter, por lo cual el conocimiento no se queda en algo exterior sino que toca la esencia misma de la cosa.

Con estas consideraciones lo que hace Hegel es colocar en oposición la demostración filosófica con la demostración corriente. En la demostración corriente se piensa que el ideal es fundamentar cada fundamento o que a cada condición hay que buscarle otra condición. Este tipo de procedimiento hace mucho tiempo se sabe que conduce a una regresión interminable, ya que lo que se postula es un proceso interminable de fundamentar (*Begründen*) y condicionar (*Bedingen*). Esta posición parte del supuesto de que el fundamento último y lo incondicionado mismo (*Unbedingt*) es un siempre más allá lejano, un inaccesible punto de referencia, como lo sostiene el infinito malo, pero no una presencia real. Así, retomando el ejemplo de Pascal el ideal de la definición sería definir absolutamente todos los elementos que van apareciendo en cada nueva definición; sin embargo, esto se torna en una tarea imposible. Si yo defino al hombre como animal racional debo definir a su vez a animal y a racional. Si se define a animal como viviente sensitivo, es necesario definir estos dos componentes viviente y sensitivo, y así indefinidamente. Como fácilmente se puede apreciar el fundamento se remite a un más allá siempre más lejano, o siempre exterior ya que lo definido no toca la esencia.

En cambio, sostiene Hegel, en lo que concierne al movimiento dialéctico «su componente es el concepto puro; por eso él tiene un contenido que cada vez más es sujeto en sí mismo». Con esto quiere decir Hegel que el sujeto es devenir de sí, de la misma manera como lo es el concepto. O sea que el sujeto es el sí mismo, como universal subsistente por sí, que es lo incondicionado mismo, que se realiza a través de todos los momentos de su despliegue. Mas hay

que añadir que este sujeto no se reduce al sujeto humano, sino que es más universal, pues, como lo recalca Hegel, es un sujeto *durch und durch*, de cabo a rabo[409], pues con él se pone al mismo tiempo el proceso de devenir, como el va siendo a cada paso, con cada nuevo aspecto en el que se manifiesta. Así como la historia real no es un substrato y Grecia y Roma son los accidentes, el ser historia es el ser y la verdad, lo específico y propio, de cada una de estas etapas. Así también acontece con este sujeto que aquí parece confundirse con el mismo absoluto. Por eso dice Hegel: «Por eso no se presenta un contenido tal que se comporte como sujeto subyacente y al que le conviniera su significado como un predicado». El asunto capital a este respecto sigue siendo que el sujeto no debe comprenderse como una base inmóvil, como un *substratum*, y el predicado no debe comprenderse como predicado o accidente.

En el modo corriente de considerar la cuestión, lo incondicionado (*Unbedingt*) es mediado de una manera tan absoluta que nunca se le encuentra, ya que todas las mediaciones no hacen más que alejarlo. En este caso siempre se encuentra ante una serie infinita de condiciones, o sea, con el puro condicionar. Pero en lo que atañe a lo especulativo cada momento que se pone como predicado es ser y

---

[409] «Es necesario señalar que la categoría lógica de 'sujeto' no designa ninguna forma particular de subjetividad (tal como el hombre), sino una estructura general que como mejor se caracteriza es con el concepto de 'espíritu'. El sujeto denota un universal que se individualiza a sí mismo, y si se quiere un ejemplo concreto, se puede señalar el 'espíritu' de una época histórica. Si hemos comprendido dicha época, si hemos captado su noción, podremos ver un principio universal que se desarrolla, a través de la acción autoconsciente de los individuos, en todas las instituciones, hechos y relaciones». MARCUSE. Razón y revolución. P. 155.

momento esencial del sujeto. Es el sujeto siendo en su verdadero ser de esa manera, porque él mismo es en su propia fluencia en un salir de sí y en su retornar a sí o, mejor, dentro de sí. Por eso sin ese movimiento reflexivo la proposición directa o inmediatamente es sólo una forma vacía.

Y aquí entra Hegel a diferenciar entre nombre (*Name*), que es la palabra que no es concepto, y el concepto; es decir, entre el nombre que lo es en sentido propio y la palabra concepto. Por ejemplo, entre Dios que sería una especie de nombre propio y los conceptos de lo absoluto, lo uno, el ser, lo singular, el sujeto, etc. El nombre designa un sujeto fijo, en este caso Dios. Pero de esta seca y escueta palabra dice Hegel casi con irreverencia, que ella es vacía, pues sólo dice de lo uno vacío, porque Dios así escuetamente nombrado es un uno vacío, algo así como un uno omniabarcante, pero tan vacío como lo es el neto nombre de Jorge; mientras los conceptos tendrían la significación en la propia fluencia dialéctica, al determinarse a sí mismo en su ser contrapuesto y en unidad con su ser contrapuesto. El sujeto, como ya lo vimos antes, es lo mismo que el devenir.

La naturaleza de lo especulativo determina el ritmo de la exposición filosófica verdadera, exposición que no puede ser de otra manera que según la plástica de la dialéctica. Esto es lo verdadero y este es el método correspondiente a la «cosa misma», y es el método de exposición porque es la forma como se construye el absoluto. Esta es la forma dialéctica a la que hay que ceñirse propiamente, sin agregarle ni quitarle nada, pues solamente hay que atenerse a lo que sea concebido y a lo que sea concepto.

En estas dos maneras de entender lo proposicional se basan los dos propósitos de lo filosófico en lo que tienen que ver, respectivamente, con lo edificante o con lo intelectivo. El primero quiere buscar inmediatamente reverencia y culto.

Considera a Dios como un sujeto estático que está ahí presente y delimitado y que invita inmediatamente a postrarse ante él. El otro exhorta más bien al conocimiento, a la comprensión racional del absoluto en su real ser. Aunque parezca extraño pues, la consideración usual de lo proposicional conduce a una dogmática propia ya que al sólo ver al sujeto como un sujeto fijo, intrínsecamente se desprende la relación cultual de carácter edificante con Dios, pero poco racional y filosófica. Este pasaje complementa perfectamente el final del párrafo 6, que nos presentó alguna dificultad, porque muestra desde la misma estructura lógica de la filosofía cómo a ella le son ajenas las pretensiones edificantes o salvíficas. En términos sencillos, esto quiere decir que hay que llenar de determinaciones la palabra Dios, nombre que, con la demostración científica y mediante la proposición especulativa, se convierte en concepto rico de contenido y totalmente determinado, al cual denomina Hegel lo absoluto.

Párrafo 67

So sehr als das räsonnierende Verhalten ist dem Studium der Philosophie die nicht räsonnierende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nötig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zugrunde legt und sie aussprechen zu können glaubt, sowie durch sie richten und absprechen. Von dieser Seite tut es besonders not, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophieren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht imstande sei, Schuhe zu machen – jeder doch unmittelbar zu philosophieren und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, – als ob er den Maßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. – Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles, inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß, was auch dem Inhalte nach in irgendeiner Kenntnis und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die andern Wissenschaften, sie mögen es mit Räsonnieren, ohne die Philosophie, versuchen, soviel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

Tan estorboso para el estudio de la filosofía es el comportamiento rasonador, como la ilusión no rasonadora sobre verdades constituidas, a las que su posesor no cree necesario regresar, sino que las toma como base y opina poder expresarlas, así como juzgar y denegar mediante ellas. Desde este aspecto se hace especialmente necesario que el filosofar se vuelva a hacer un asunto serio. De todas las ciencias, artes, habilidades y oficios vale la convicción de que, para poseerlos, se necesita mucho esfuerzo de aprendizaje y práctica de los mismos. En cambio, respecto de la filosofía, parece estar dominando el prejuicio de que si ciertamente cada quien tiene ojos y dedos y de que si recibe cueros y herramientas, no por eso está en capacidad de fabricar zapatos –pero cada cual entiende inmediatamente el filosofar y juzgar la filosofía, porque posee la pauta para ello en su razón natural –como si igualmente no poseyera en su pie la norma de un zapato. – Precisamente la posesión de la filosofía parece ponerse en la falta de conocimientos y de estudio y terminar ésta donde empiezan aquéllos. Ella se considera frecuentemente como un saber formal, sin contenido, y falta mucho análisis de que lo que también es verdad por el contenido en algún conocimiento o ciencia, sólo puede recibir pues ese nombre si se produjo por la filosofía; y que las demás ciencias pueden intentar lo que quieran con rasonamiento sin la filosofía, pero sin ella no pueden tener vida, espíritu ni verdad.

El propósito de elevar la filosofía al plano de la ciencia implica muchas confrontaciones y realizaciones, pues faenas múltiples y en direcciones diversas son requeridas si se quiere que la filosofía recupere su máxima dignidad. Por eso, concordante con esta meta, Hegel no puede dejar de salirle al paso a los prejuicios que demeritan el saber filosófico, que producen desánimo para su cultivo o que lo desvían de su objetivo final. En este aspecto, por su infinito

aprecio hacia esta ciencia, Hegel se muestra en la historia de la humanidad como uno de los más cabales, irrestrictos y fervientes defensores que la filosofía ha tenido.

Si Hegel ha mantenido la confrontación con la actitud «rasonadora», no puede silenciarse contra otro punto de vista tan inconveniente y estorboso (*hinderlich*) como aquella, para el estudio de la filosofía; o, tal vez, más inconveniente y estorbosa, y por eso la llama la «ilusión no rasonadora» (*die nicht rasönnirende Einbildung*). Esta forma de asumir la filosofía o de opinar sobre ella se caracteriza por tomar de una manera dogmática las verdades constituidas (*ausgemachte Wahrheiten*), ya que según esa «ilusión no rasonadora» no es necesario volver sobre el conocimiento logrado para examinarlo y reconsiderarlo a la luz de las recientes experiencias y elementos nuevos de la vida. Las verdades las toma, pues, como lo definitivo y último. Le niega, por tanto, a la verdad su propio desarrollo y las posibilidades de afinamiento y rectificación. Esta forma de tomar lo filosófico, o más propiamente de opinar (*Meinen*) sobre él, a la vez que cae en un típico dogmatismo que le impide ir y ver más allá, le merma seriedad a la filosofía al pensarla como una actividad ya terminada, en la que no es necesario formarse, ni en la que queda algo aún pendiente por resolver.

Pero es característico de esta posición no sólo el dogmatismo en que incurre, sino también la beligerancia con que actúa. No es un dogmatismo aferrado de una manera pasiva a su definitiva «verdad», sino que interviene activamente frente a los demás puntos de vista con el propósito de juzgar (*richten*) y condenar (*absprechen*), como si fuese de su propiedad intervenir como tribunal supremo en los asuntos de la verdad. Por eso no es más que «ilusión no-rasonadora», porque por lo menos el «comportamiento

rasonador» mezcla formas distintas de saber, así no se instale en el elemento propio de la ciencia.

Hegel es muy consciente de que militar en la ciencia filosófica tiene no sólo riesgos, ya que sumerge de hecho a sus cultivadores en una actitud de vida, sino también ventajas que no ofrecen los otros saberes. Asimismo, está también perfectamente persuadido de lo mucho que esta disciplina exige a quienes se interesen hondamente por ella; exigencias entre las cuales se encuentran los requisitos formativos. Y es que la filosofía, contrariamente a lo que por lo general se piensa, demanda de una intensa y hasta extenuante actividad en su cultivo, requiere de una pasión infinita y de una constante dedicación y entrega. La cultura filosófica es el resultado de toda una vida de pensamiento y no el producto de ocurrencias de la mente de alguien obtenidas por azar. De ahí que, el compromiso con la filosofía sea algo serio y que, cualquier talento, frente a la magnitud de la tarea de la verdad, sea escaso.

Sin embargo, la filosofía carga su propia desgracia; la acompaña, lo que no acontece a los otros saberes, una peculiar tragedia: la asedian los prejuicios del sentido común. El pensar corriente frente a las otras ciencias y oficios asume una actitud de mesura y respeto, y reconoce que solamente una dispendiosa capacitación autoriza para su desempeño. No obstante, ante la filosofía piensa una cosa muy distinta, porque tiene la íntima convicción de que para filosofar no se requiere estudio ni formación; es decir, cree que por el mero hecho de alguien tenga pensamiento, implícitamente, ya está facultado para pensar y razonar con sentido y criterio filosófico. De ahí el ejemplo del zapatero que trae Hegel a colación en este apartado: «En cambio, respecto de la filosofía, parece estar dominando el prejuicio de que si ciertamente cada quien tiene ojos y dedos y de que si recibe

cueros y herramientas, no por eso está en capacidad de fabricar zapatos –pero cada cual entiende inmediatamente el filosofar y juzgar la filosofía, porque posee la pauta para ello en su razón natural –como si igualmente no poseyera en su pie la norma de un zapato».

El ejemplo del zapatero[410], al que recurre Hegel en otros lugares como es el caso de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y de la *Introducción* a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, subraya la actitud que hacia la filosofía ha comportado tradicionalmente el sentido común y la confrontación secular que la filosofía han mantenido con éste. En este sentido, la vieja discusión entre *doxa* y *episteme*, que viene desde el pensamiento presocrático, nunca parece perder vigencia. El sentido común se afirma en el prejuicio de que la filosofía no hay que estudiarla como los otros saberes, pues basta con las potencias que cada uno tiene en su propio pensamiento, que es como la pauta necesaria para pensar con criterio filosófico. La confrontación de Hegel es muy afortunada, ya que para ser zapatero también toda persona tiene la pauta (*Ma*b*stab*) en su propio pie, y eso no quiere decir que todo el mundo tenga la habilitación natural para serlo, ni significa que tal oficio no requiera preparación alguna.

---

[410] En Epícteto, un filósofo que ya había leído en su adolescencia, Hegel pudo haber encontrado algunas importantes insinuaciones sobre este problema: «¿Por qué, entonces, en las cosas de más importancia me molestan los que me censuran? ¿Cuál es la causa de esa perturbación? Ninguna otra sino que en ese terreno estoy sin entrenar. Puesto que, en efecto, toda ciencia desprecia la ignorancia y a los ignorantes, y no sólo las ciencias, sino también los oficios: trae a cualquier zapatero y se burlará del vulgo en lo relativo a su propio trabajo; trae a cualquier carpintero.» EPÍCTETO [ARRIANO]. Disertaciones. Traducción de Paloma Ortiz García. Madrid: Planeta DeAgostini, 1999. Libro IV, XII, 13-14.

Mas en la valoración de la filosofía Hegel va más allá, al estimarla como arquetipo de cientificidad, con el cual toda otra ciencia tiene necesaria relación, ya que de ella ha devenido su engendramiento y de ella recibe su sabia nutricia espiritual. Con este punto de vista por él afirmado se mantiene una clásica posición que ha defendido la primacía de la filosofía frente a cualquier otro saber o manifestación espiritual, sobre todo aquella concepción que la ha defendido como la reina de las ciencias. A este respecto, que Hegel corone su sistema con el saber absoluto, en cuya cúspide se encuentra la filosofía, es hondamente significativo.

La independencia de las demás ciencias de la influencia de la filosofía es bastante relativa, así presuman que no han tenido ni tendrán nada que ver con este saber. A este respecto, Hegel se presenta un poco desdeñoso frente a ellas al advertirles que, sin la filosofía, pueden «rasonar» todo lo que quieran, sin embargo, si la pretensión es de una verdadera fundamentación, sólo encontrarán en la filosofía su vida, espíritu y verdad. ¿Por qué dice esto Hegel? ¿Acaso no es un punto de vista muy soberbio? A uno como lector al enfrentarse a estas últimas frases le puede asistir con cierto fundamento el pálpito de que en este párrafo Hegel se mantiene en la clásica idea de que el nacimiento de las ciencias particulares ha ocurrido a partir de la filosofía (...*von der Philosophie erzeugt worden*). Pero también es clara su posición al respecto de que tales ciencias particulares no tienen una definitiva independencia, así crean que la poseen. Es decir, tal desgajamiento de la madre filosofía, no puede quedarse en la atomizada particularidad, por mucho alejamiento y autonomía que pretendan del saber filosófico. El norte es más bien que la filosofía actúe como conciencia reunificadora y eslabone en un sistema completo la verdad especificada. Es

decir, en el fondo de cada ciencia late la filosofía como una conciencia que recupera cada saber particular, para integrarlo al panorama general de la verdad. A pesar de la pretendida autosuficiencia de cada saber particular y de la ignorancia de su génesis, la filosofía actuará como el horizonte más legítimo y pleno de verdad.

Párrafo 68

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit andrem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Äquivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Zichorie ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Roheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassierte bekanntlich einst ebenso in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produzieren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte, – Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.

Con respecto a la filosofía propiamente dicha vemos la revelación inmediata de lo divino y el sano entendimiento humano, que no se ha esforzado ni formado con otro saber o con el filosofar propiamente como tal, [*vemos*] *como se los considera como un perfecto equivalente del largo camino de la formación y del mo-*

> *vimiento igualmente rico como profundo, por el cual el espíritu llega al saber, un substituto tan bueno como v.gr. es fama que la achicoria es un sucedáneo del café. No es halagüeño anotar que la ignorancia y la rudeza misma informe como sin gusto, que es incapaz de fijar su pensar en una proposición abstracta y menos en la conexión de varias, asegura ser ya la libertad y tolerancia del pensar, pero también la genialidad. Esta última, como ahora en la filosofía, dominaba antes, como se sabe, también en la poesía; pero, si tenía algún sentido el producto de esa genialidad, en lugar de poesía producía él prosa trivial o, si lograba algo más allá, discursos disparatados. Lo mismo ahora, un filosofar natural que se considera bueno para el concepto y que con su*[411] *ausencia se tiene por un pensar intuitivo y poético, lanza al mercado combinaciones arbitrarias de una imaginación sólo desorganizada mediante el pensamiento,-productos que no son ni pescado ni carne, ni poesía ni filosofía.*

La formación filosófica no admite sustitutos ni simulaciones, ya que todo lo artificial y externo a la «cosa misma» es apenas un remedo de saber. La ciencia misma es exigencia y rigor. Esto es lo esencial, y por eso cualquier otra pretensión es pura ignorancia frente a la naturaleza de lo científico o meras infatuaciones de genialidad. Hegel, quien se ha entregado con todas sus fuerzas y con entera dedicación al cultivo de la filosofía, sabe muy bien a costa de qué lo ha hecho, pues en su obra está puesta la energía de toda su vida. Igualmente, es por completo consciente del camino que ha transitado realmente la

---

[411] Del concepto.

filosofía en la historia, en cuyo itinerario es perceptible un vasto, complejo y rico campo, un legado colosal de múltiples generaciones que han dejado, como testimonio de su clarividencia, un aporte imperecedero. Hegel, al ponerse frente a tan imponente espectáculo de ciencia construida, no puede dejar de rendir encendido tributo al espíritu universal por tan majestuosa obra. Trabajo de tanto tiempo y tan penoso se ha visto compensado con la diversidad de figuras, obras, problemas, etc., que resplandecen en el campo de la filosofía. Pero todo esto se capta desde adentro, y por tal razón no se puede suponer.

Para Hegel es también evidente que cuanto más se avanza en el desarrollo de una ciencia más difícil se hace a los individuos abarcarla y dominarla completamente, ya que el mismo desarrollo es ramificación y diversificación; extensión y profundización, «...un movimiento tan rico como profundo... » (...*die eben so reiche als tiefe Bewegung*), dice Hegel. Esto hace que la obra de la especie se torne casi en un imposible para los individuos, pues son 25 siglos de historia del espíritu lo que hay que recorrer, un largo camino de formación (*der lange Weg*) constituido por una extendida experiencia de cultura, de prolongado aprendizaje, de penosos e ingentes esfuerzos.

Comprende, además, Hegel, lo cual no puede entender el buen sentido común, que la filosofía se ha formado en unidad y necesaria conexión con otros saberes, que no ha sido el puro para sí que se ha formado en su exclusivo ámbito discursivo. La filosofía ha bebido de muchas fuentes, ha mantenido puntos nodales de convergencia con otros productos del espíritu, porque sabe servirse de la materia prima de ellos. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es un excelente ejemplo de cómo la exposición científica de lo absoluto requiere del conocimiento físico y biológico, de

la religión y del derecho, de la geometría y del cálculo. La misma *Fenomenología del Espíritu* está anclada en el conjunto de la experiencia humana, lo que quiere decir en todo su saber. Todos estos requisitos formativos hacen la tarea filosófica realmente muy difícil y dispendiosa.

Por eso Hegel no puede transigir con los puntos de vista que le quitan el carácter riguroso que debe tener la filosofía, que la condenan, que la ponen en entredicho o que le restan seriedad. Y a la vista tiene dos para confrontar que proceden del interior mismo de la filosofía. Uno proclama la inmediata revelación de lo divino, o sea, manifestación directa de Dios en la conciencia humana, doctrina profesada en ese tiempo en Alemania. El otro corresponde a las filosofías que han colocado como fundamento el sentido común (*gesunder Menschen-verstand*), al que han acudido varias vertientes teóricas, aunque parece que Hegel se refiere en especial a la filosofía escocesa de Thomas Reid, James Beattie, James Oswald, Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguson y Hutcheson, principalmente. De ellos dice, en general, lo siguiente: «En estos filósofos escoceses nos encontramos especialmente con el giro de que intentan también señalar de un modo preciso el principio del conocimiento; sin embargo, en general tienden hacia lo mismo que en Alemania se concibe como el principio. Aducen, en efecto, como fundamento de la verdad la llamada sana razón, el sentido común (*sensus communis*).»[412]. Hegel los analiza independientemente, y, por ejemplo, de Reid dice que: «Es él quien proclama el

---

[412] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 380. Vol. 3.

principio del *sentido común*»[413], mientras de Ostwald nos informa que: «'La existencia del Ser divino es [según él] simplemente un hecho colocado por encima de todo razonamiento y de toda duda y dotado de certeza inmediata para el sentido común moral'. Es lo mismo que en la Alemania de aquel tiempo se establecía como principio: una revelación interior, un conocimiento de lo cierto, principalmente con respecto a Dios y a su ser»[414].

Y aunque Hegel, como ya lo hemos dicho anteriormente, en la época de escribir la *Fenomenología*, ha moderado su radical antagonismo frente al sentido común y la opinión (ya que la tome como punto de arranque del proceso fenomenológico es una evidencia de esa variación), sin embargo, también es claro que no le hace ninguna concesión y que frente a dicho sentido común se mantiene en una actitud radicalmente polémica.

La posición de Hegel ante el sentido común, como verdadero soporte filosófico, encierra una crítica radical[415], ya que este modo de pensar, aunque bastante universal, es de carácter fragmentario, superficial, disperso, inconsistente, etc.

---

[413] Ibidem.

[414] Ibid. P. 381. Vol. 3.

[415] «El comienzo de la filosofía es siempre negativo, es la polémica contra el buen sentido que reside en nosotros mismos. El buen sentido es un conjunto de prejuicios. Hegel toma estos prejuicios en un sentido ontológico estricto. El ser y el conocer no tienen vínculos entre sí, no están necesariamente unidos. Ésta es la tesis de la ingenuidad, no explicitada, pero actuante en todo comprender. La introducción del filosofar comienza sacando a la luz estos presupuestos ocultos». FINK, Eugen. Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Iván Ortega Rodríguez. Barcelona: HERDER, 2011. P. 63.

Es una manera ordinaria de mirar las cosas y de asumir la vida. Mas, también lo objeta porque convalida cualquier idea que a alguien se le venga a la cabeza reclamando hacia ella respetabilidad. Para esta legitimación de lo trivial se apoya en malentendidos principios de tolerancia y libertad. Mas la verdad no se configura a través de estas zalamerías y veleidades del sentido común. La verdad, por el contrario, es fría, intransigente y dura.

La crítica al sentido común es, al mismo tiempo, un reconocimiento a la necesidad de la filosofía como el ejercicio racional más elevado que se haya propuesto hombre alguno, como opción suprema de verdad y de libertad. La filosofía como sistema hegeliano es la máxima superación de todo límite y unilateralidad, de todo dogmatismo y sectarismo, pero a la vez es la instancia donde los alientos parciales adquieren máxima potencia, no importa que queden subordinados al sistema general de verdad. Desde este ser propio de la filosofía, lo profesado por el sentido común aparece como un mundo al revés, así como desde el sentido común la filosofía también lo es. Después de superado el límite estrecho del sentido común, su atraso como pensamiento efectivo es evidente, pero este reconocimiento implica estar instalado en otra figura o concepción.

Por otro lado mantiene Hegel también una posición antagónica con una visión diseminada en el romanticismo y que dejó sus secuelas en la filosofía de Schelling, cual es la del culto a la genialidad. Schelling traslada a la ciencia el convencimiento que otros aplicaron al ámbito de la poesía, de que su producción es obra de genios. Asi, pues, como algunos pensadores como Novalis creyeron que los poetas son «videntes» superiores y que es propio de la poesía como de los sueños pronosticar augurios, por lo cual el poeta no debía ser muy frío ni reflexivo, así también,

como hemos visto, Schelling se deja tentar por esta idea del culto a la genialidad, imbuido de ese prejuicio que había hecho época de que «[…] no hay genio que no lo sea 'de nacimiento', es decir, cuyos poderes excepcionales no preexistan antes del despertar de la consciencia»[416], prejuicio de radicales consecuencias deformadoras tanto en el ámbito de la poesía como de la filosofía, pues no solamente auspicia el criterio de una especie de selección natural en el asunto de las artes y las ciencias, sino que también le resta rigor a su cultivo, dejando como resultado sólo productos inauténticos: prosa trivial (*tribiale Prose*) y discursos dementes (*verrückte Reden*).

En consonancia con tal facilismo intelectual y descarrío teórico, se presenta la tesis de la filosofía natural que, en vez de construirse en el elemento del concepto, no hace más que vanagloriarse de su genio intuitivo y poético. Mas si se juzga por sus productos reales, su eficacia es comprobable a la genialidad ecléctica para dar a luz obras groseras que no sirven ni para una ni para otra cosa, pues sólo son aptas para crear una mescolanza informe y de mal gusto que no es poesía ni filosofía, que no es «carne ni pescado»[417] (*Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch*

[416] BÉGUIN. El alma romántica y el sueño. P. 177.

[417] Un ejemplo de ese proceder que aquí critica Hegel podría ser el siguiente: «Y sin embargo, pronto tropezó un pensador [un primitivo] con la dificultad de explicar las formas surgidas de los océanos y demás fuerzas informes. Trató de hacer comprender las cosas, encadenando ideas e imaginando, en primer término, un corpúsculo formado, consistente, e infinitamente pequeño; creyó poder construir el monstruoso edificio con ese mar de polvo y la cooperación de seres inteligentes y de fuerzas atractivas o repulsivas. Antes aún, hallamos, en lugar de explicaciones científicas, leyendas y poemas llenos de imágenes notables;

Philosophie sind). Al parecer Hegel nunca convino con la idea de Novalis del *poeta philosophus*[418] ni con su tesis referida a que: «Toda ciencia se convierte en poesía - después de haberse convertido en filosofía»[419].

Sin embargo, la polémica que aquí mantiene Hegel con prejuicios inconvenientes, como los vistos, deriva una consecuencia necesaria al precisar Hegel el elemento en que, sin atenuaciones, debe expresarse la filosofía. Esto quiere decir que Hegel se decide a favor de la prosa como la forma propia de la expresión filosófica, así su lenguaje sea serio y frío. Lo propio de lo científico es construirse en el éter

---

los hombres, los dioses y los animales trabajan en común, y se describe, de la manera más natural, el nacimiento del universo. Por lo menos, se adquiere la certeza del origen accidental y *mecánico* del mundo; tal representación es significativa, hasta para aquellos que desprecian las concepciones desordenadas de la imaginación».

«La idea de referirse a la historia del universo como a la del hombre, y de hallar únicamente relaciones y acontecimientos humanos es una idea difundida en todas partes y que, en el transcurso de los años más diversos, resurge sin cesar, bajo la apariencia de nuevas imágenes; puede decirse que siempre ha ejercido, más que otra cualquiera, una influencia maravillosa y una fuerza de persuasión muy grande. El carácter accidental de la naturaleza parece también unirse, de por sí, a la idea de la personalidad humana y, de ese modo, pudo parecer más inteligible, al considerarla como un ser humano. Por tal razón, fue la poesía el instrumento favorito del amigo de la naturaleza; y en los poemas es donde más claramente se ha manifestado el espíritu de la misma. Al leer o escuchar un poema verdadero, experimentamos la sensación de que se conmueve una inteligencia muy íntima de la naturaleza; y flotamos, como un cuerpo celeste, en ella y sobre ella a la vez. Los sabios y los poetas han parecido, siempre, ser oriundos de la misma nación pues hablan *idéntico* idioma». NOVALIS. Los discípulos en Sais. Edición de Félix de Azúa. Madrid: HIPERIÓN, 1988. P-p. 34-35.

[418] NOVALIS. La Enciclopedia. 130 (IV).

[419] Ibid. 41 (IV).

del concepto, en su simplicidad. La filosofía tiene como esencia propia el concepto que no es ni la intuición ni la representación, sino la superación de ambas. De la misma manera que no se le puede pedir al arte que se exprese en el lenguaje de la ciencia y que olvide la figura y la metáfora, y como no se le puede quitar, igualmente, la ecuación a la matemática y la fórmula a la física, así también son improcedentes para la filosofía métodos extraños a su naturaleza o formas expresivas impropias. Al concepto de devenir no hay forma, ni simbólica ni representativa, que lo supere en capacidad significativa, así las imágenes del río sean bastante sugestivas y didácticas. Otra «cosa» de mayor profundidad es el pensamiento lógico por el cual se aprehende el concepto de devenir en la compenetración de todas sus determinaciones.

Párrafo 69

Dagegen im ruhigern Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend, gibt das natürliche Philosophieren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum besten. Wird ihm die Unbedeutendheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daß der Sinn und die Erfüllung in seinem Herzen vorhanden sei und auch so bei andern vorhanden sein müsse, indem es überhaupt mit der Unschuld des Herzens und der Reinheit des Gewissens u. dgl. letzte Dinge gesagt zu haben meint, wogegen weder Einrede stattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu tun, daß das Beste nicht im Innern zurückbliebe, sondern aus diesem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, diese Mühe konnte längst erspart werden; denn sie sind längst etwa im Katechismus, in den Sprichwörtern des Volks usf. zu finden. – Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefheit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzte ihrem Bewußtsein in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem *so* und *so*, jenes aber *Sophistereien* seien, – ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: *Träumereien* die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. – Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit andern Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Überein-

kunft mit andern zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein [e]. Das Widermenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können.

En cambio, fluyendo en el tranquilo lecho del sano entendimiento humano, el filosofar natural obsequia una retórica de verdades triviales. Si se le reprocha la insignificancia de ellas, asegura por el contrario que en su corazón se encuentran el sentido y la plenitud y que también se deben encontrar en otros, en cuanto que cree haber dicho lo máximo con la inocencia del corazón y la pureza de conciencia y cosas por el estilo, contra lo que no hay lugar a objeción ni se puede exigir nada más. Pero por ello tenía que ver que lo mejor no sobreviviera en el interior sino que se sacara a la luz de ese pozo. Manifestar verdades supremas de esa clase, este esfuerzo se podría ahorrar hace tiempos; pues hay que hallarlas por ejemplo en el catecismo, en los dichos populares, etc. No es difícil captar tales verdades en su indeterminidad o equivocación y a menudo mostrarlas justamente contrapuestas a su conciencia en ella misma. En cuanto se hace esfuerzo por sacarlas de la confusión que se erige en ésta, se caerá en otras y declarará que las cosas ciertamente son así *o* asá, *pero que aquello son* sofisterías, *– un lema del entendimiento humano general contra la razón formada, como la expresión:* ensoñaciones *que la ignorancia de la filosofía se ha referido a ésta, de una vez por todas. –Apelando aquél*[420] *al sentimiento, su oráculo interior, él despacha a quien no está de acuerdo; éste debe declarar que no tiene que seguir diciéndole nada al que no halle y sienta lo mis-*

[420] El sentido común.

> *mo en él; –en otras palabras, él pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta consiste en urgir el acuerdo con los demás y su existencia solamente en la comunidad realizada de las conciencias. Lo antihumano y lo animal consiste en quedarse en el sentimiento y en poder comunicarse sólo por medio de él.*

Hegel pone en oposición el filosofar natural (*das natürliche Philosophieren*) y la razón cultivada (*die gebildete Vernunft*). Razón cultivada quiere decir fase de pensamiento superior que se logra por la autosuperación y por la formación cultural; implica refinamiento intelectual y ciencia avanzada. Por su lado, el filosofar natural tendría dos vertientes: una, el pensar intuitivo-poético del cual nos acaba de hablar al referirse a la filosofía de la inmediatez; la otra, la que se construye en el cauce del sentido común. Ambas renuncian a lo esencial, a la mediación del cultivo filosófico. Esto es lo crucial. La primera, porque la formación filosófica y el esfuerzo del concepto los sustituye con la genialidad de la intuición y con una pobreza de pensamiento maquillada con poesía, así se tenga por repentinas iluminaciones de supuesta profunda sabiduría. La segunda, porque se atiene al prejuicio de que todo lo que provenga de la subjetividad es respetable, bueno y verdadero. Le rinde tributo a cualquier acto del pensamiento y legitima a toda costa su contenido como válido. Piensa, pues, que cada hombre posee una capacidad connatural fidedigna que lo torna apto, independientemente del estudio serio, para resolver los problemas más intrincados de naturaleza filosófica y para alcanzar la verdad. Según este punto de vista, favorece para los propósitos de la verdad, la pureza del corazón, la mayor cercanía a lo natural, ya que lo civilizado es deformante. Es decir, más bien en la línea roussoniana, se tiene

a lo inmediato que brota de la esfera natural como algo de una gran limpieza de alma y pureza de conciencia, que coloca a la persona en un estado ideal para el conocimiento. Por eso hablan de la inocencia del corazón (*die Unschuld des Herzens*) y de la pureza de la conciencia moral (*die Reinheit des Gewissens*). Es decir, se enfrentan una concepción muy cercana al romanticismo que ha sublimado el lado natural del hombre y la inocencia infantil, y una concepción de Hegel muy en consonancia con su punto de vista frente a la naturaleza y el espíritu, aspecto por el cual se coloca en el polo de mayor tensión frente a aquella corriente intelectual de moda en su tiempo.

Hegel, pues, desde la razón cultivada, desde el pensamiento maduro del hombre culto frente al tosco pensar natural –sobre todo cuando se presume la incultura propia de otras latitudes no europeas ni germanas–, evalúa los productos teóricos fruto de esta emanación natural de la conciencia como una retórica de verdades triviales (*eine Rhetorik trivialer Wahrheiten*) a las que es imputable de una manera directa su insignificancia, ante lo cual se defienden quienes las proclaman no propiamente yendo a la objetividad de la «cosa misma», a la objetividad del concepto, sino remitiendo todas sus aseveraciones a una neutralidad de corazón, ya que todo lo que tenga allí su asiento es reputable y bueno. La conciencia moral, más que en la razón cultivada, hay que buscarla, según ellos, en la sanidad originaria del alma. Sería algo así como colocar el alma sana, ingenua y bella del infante frente a la conciencia moral del hombre adulto. Y así, al fondo del corazón remite dicha visión toda objetividad y racionalidad, convirtiendo ese sentimiento puro en el mismo rasero para definir lo rectamente moral como correctamente verdadero. Este criterio representa el llamado a que todos los hombres encuentren en sí mismos, en esa autoinspección

del alma, ese ser universal interior, las cosas últimas (*letzte Dinge*) y definitivas, frente a las cuales no les cabe ni refutación ni sospecha. Ese sería, por tanto, el máximo tribunal de inapelable justicia, porque corresponde a la esfera del más íntimo y confiable sentimiento.

Mas aquellas presuntas verdades consideradas como definitivas (*letzte Wahrheiten*) no son nada nuevo ni sobresaliente. Hace mucho tiempo ya que se encuentran registradas en los catecismos e incorporadas en los refranes populares. Además, insiste Hegel en que es claramente perceptible en ellas la falta de fundamentación racional, su indeterminación y hasta desviación (*Schiefheit*). Así mismo, sin rigurosa base racional ni despliegue dialéctico consciente, pasan caprichosamente a la forma contraria. Además cuando se les pide la explicación por la cual son de esa manera, secamente responden que así son, sin demostrar ni la naturaleza de la verdad ni la del error. Cierto desparpajo y una dogmática muy simple las acompaña, o sea, la dogmática de lo puramente afirmativo, de tener que ser así o asá (*so und so*), sin sustentación ni aclaración alguna. Y así califican a lo demás de sofístico, así como para la ignorancia filosófica, la ciencia rigurosa son sueños (*Träumereien*). Es posible que a la filosofía se le esté increpando un comportamiento de simplemente visionaria, cuyo contenido lo obtiene por revelaciones interiores o delirios fantamagóricos, así como los ha tenido el sueco Emmanuel Swedenborg, y frente a quien escribe Kant su libro *Los sueños de un visionario*.

Lo que hace el sentido común, en esencia, para fundamentar su verdad, es llamar a que los demás busquen en el corazón, como lo hace él, el nido de las vivencias y el contenido de la verdad. Se apela al sentimiento interior. Mas en este punto Hegel tiene la acendrada convicción de que el sentimiento es una determinación inferior del

hombre, una especie de rasgo del componente animal del hombre. El sentimiento es un aspecto común del hombre con los animales, no propiamente lo que lo diferencia de estos. El cimiento de lo excepcional humano, que lo eleva a su máxima grandeza, es el pensamiento. Según Hegel, de esta verdad elemental, de que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, ha vivido la filosofía. Por eso todo tipo de experienciar humano, hasta el mismo sentimiento, está indefectiblemente ligado a su pensamiento. Esto es lo propio de la ontología humana. Recurrir como fuente y criterio de verdad al sentimiento es pisotear la raíz de la humanidad, no distinguir lo fundamental de su naturaleza y rebajarla a una instancia inferior. De ahí que diga Hegel que lo antihumano (*das Wiedermenschliche*) y lo animal (*Das Tierische*) consisten en permanecer en ese sentimiento, y quienes así lo hacen son renuentes a que el hombre se eleve a las formas superiores de cultura y ciencia, que corresponden a lo más elevado de su ser espiritual. Pero este reino espiritual encierra el elemento fundamental de la comunidad de las conciencias (*gemeinsamkeit der Bewußtsein*), de contextos culturales y de pensamiento, de medios de conciencia en los que los individuos son y existen. En este nexo con ese elemento universal es que se desenvuelven los individuos. En el acuerdo intersubjetivo (*Übereinkunft mit andern*) está, pues, el ser mismo de la humanidad. Esta afincada idea la repetirá Hegel en otras obras. Así, por ejemplo, dice en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

> Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo el contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión

y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre en la forma del sentimiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino solo el modo y la manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal. Lo sustancial debe existir en la forma del sentimiento; pero existe también en otra forma superior y más digna. Mas si se quisiera reducir la moralidad, la verdad, los contenidos más espirituales, necesariamente al sentimiento y mantenerlo generalmente en él, esto sería atribuirlo esencialmente a la forma animal; la cual, empero, es absolutamente incapaz de contenido espiritual. El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener.[421]

---

[421] HEGEL. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. P-p. 53-54.

Párrafo 70

Wenn nach einem königlichen Wege[422] zur Wissenschaft gefragt würde, so kann kein bequemerer angegeben werden, als der, sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen und, um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philosophie fortzuschreiten, Rezensionen von philosophischen Schriften, etwa gar die Vorreden und ersten Paragraphen derselben zu lesen; denn diese geben die allgemeine Grundsätze, worauf alles ankommt, und jene neben der historischen Notiz noch die Beurteilung, die sogar, weil sie Beurteilung ist, über das Beurteilte hinaus ist. Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke; aber im hohenpriesterlichen Gewande schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher – einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Sein im Zentrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist. Wie jedoch solche Tiefe noch nicht den Quell des Wesens offenbart, so sind diese Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstands, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, – welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein.

---

[422] Anspielung auf das Wort des Euklid: Es gibt keinen königlichen Weg zur Geometrie.

Si se preguntara por una vía regia hacia la ciencia[423], *no se puede dar otra más cómoda que la de confiar en el sano entendimiento humano y, para avanzar además con el tiempo y con la filosofía, leer reseñas de escritos filosóficos, algo así como los prólogos y los primeros parágrafos de ellos, pues éstos dan los principios generales de toda la cuestión y aquéllos, además de la información historiográfica, también el juicio que por ser juicio sobrepasa lo enjuiciado. Esa vía común se hace en ropa de casa; pero en el hábito de sumo sacerdote avanza con mesura el gran sentimiento de lo eterno, santo e infinito –una vía que más bien ya es ella misma el ser inmediato en el centro, la genialidad de profundas ideas originales y de grandes ocurrencias. Sin embargo, como esa profundidad no revela todavía la fuente de la esencia, esos cohetes todavía no constituyen el empíreo. Pensamientos verdaderos e intelección filosófica únicamente se obtienen en el trabajo del concepto. Sólo él puede producir la universalidad del saber que ni es la indeterminación corriente y la insuficiencia del entendimiento humano común, sino conocimiento formado y completo, ni la generalidad no común de la disposición de la razón que se deteriora por la pereza y la vanidad de genio, sino la verdad próspera en su forma nativa, –que es capaz de ser la propiedad de toda razón autoconsciente.*

La ciencia por naturaleza no puede salirse del mismo ámbito y de la misma exigencia: construirse en el elemento del concepto. Sin embargo, parece que tampoco puede desprenderse de un viejo prejuicio que la acompaña: la aspiración a poseerla sin mucho esfuerzo ni dedicación. Esto se

[423] Alusión a lo dicho por Euclides: No hay ninguna vía regia hacia la geometría.

sabe desde que a Euclides, según una conocida anécdota, se le solicitó una calzada apropiada para que los reyes –al parecer, Alejandro Magno[424]– no tuvieran que esforzarse mucho en el estudio de la geometría. A este transitar caminos expeditos y sin incomodidad alguna es a lo que aspira, en el fondo, quien pretende elevarse a una ciencia sin efectuar la requerida consagración y sin el necesario cultivo. Por eso en vez de formarse rigurosamente en el saber, en vez de consagrarse a la ciencia con toda pasión y máxima entrega, se confía a los brotes de su propia inspiración, y esto es lo que reclama que debe ser respetado, porque emerge como «santificado» de un oráculo interior.

Mas para la ciencia, como ya insistentemente hemos repetido, no existen vías de fácil y rápido acceso, ni existen atajos ni desvíos. La ciencia por su propia naturaleza es exigente, irremplazable por fórmulas sacras o por simples afirmaciones, ya que es de su esencia la demostración cabal, que no es más que la mostración del ser de la «cosa misma» en el conjunto de sus determinaciones y en la integridad de su historia. Es un camino de incomodidad, de tensión interior, tortuoso, difícil y, hasta, silencioso; no apoltronado ni aparatoso, como es el que sigue, en vez de los afanes por la

[424] «Alejandro, rey de Macedonia, emprendió el estudio de la geometría para llegar a saber, el infeliz, cuán pequeña era la Tierra, de la cual sólo había conquistado una pequeña parte. Por esto le llamo infeliz, pues iba a comprender la falsedad del sobrenombre que llevaba. Porque ¿quién puede ser grande en un mundo pequeño? Las nociones que le enseñaban eran abstractas y reclamaban una atención demasiado atenta para ser captadas por un hombre loco de soberbia, que tenía sus pensamientos al otro lado del mar. 'Enséñame cosas fáciles', dijo. Y el maestro le respondió: 'Son las mismas para todo el mundo e igualmente difíciles'». SÉNECA. Cartas morales a Lucilio. LIBRO DUODÉCIMO. CARTA XCI. P. 70. Vol. 2.

ciencia, quien lo mueven sus propias veleidades personales o los meros deseos de agradar al mundo exterior.

Tan distante está la exigencia científica del sentido común, como lejana también de cierto punto de vista teórico que sabe simular una rica sabiduría, con la que alardea de seria instrucción, para lo cual se unta de alguna información filosófica proveniente de recensiones, de los prólogos a las obras y aún de sus primeros parágrafos, pero deja inmaculado el grueso de la obra filosófica, el desarrollo principal. Aquel punto de vista se queda, por tanto, en aquellas partes de los textos que ofrecen sobre todo una información general, en las que no se encuentra propiamente la sustentación científica. Y esto lo hacen aquellos pensadores convencidos de que con la posesión intelectual de los principios generales basta, ya que ellos son lo fundamental del saber. Y en el caso de las recensiones o reseñas críticas se acude a ellas para obtener algunos detalles historiográficos y para apoyarse en el enjuiciamiento que, por lo general, en ellas se hace; un enjuiciamiento que, con frecuencia, se realiza por encima del contenido al no tomar en su integridad lo enjuiciado.

El del buen sentido es un camino común (*gemeiner Weg*), por el que por lo general se transita. Por expedito se acude a él más o menos universalmente. El sentido común no escasea. Distinta es esta vía de la más bien solitaria de la ciencia, en cuyas cumbres solo se posan quienes hagan el completo recorrido de ascenso. Y en este punto no es que Hegel concuerde con el aristocratismo ni con el ánimo de secta de Schelling, sino que simplemente reconoce que no todo el mundo asume la ciencia, y en este caso específico la filosofía, con la requerida entrega, y que las tareas que ésta propone sólo pueden ser realizadas por almas apasionadas de indeclinable tesón.

Pero quienes aspiran a la vía fácil, que se transita por lo general con la bata para andar en casa (*Hausrock*), saben también revestirse de ciertos aires, y por eso se pasean con gran pompa con atuendos sacerdotales, dando la impresión de portar ideas profundas y originales, y de ser emisarios de resplandecientes pensamientos elevados (*die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze*). De esto se jactan, de hundirse hasta tocar lo más profundo y de elevarse hasta el cielo. Pero ni lo uno ni lo otro. Se mueven en un terreno medio y común, en el ser inmediato, en el centro (*das unmittelbare Sein im Zentrum*), en un objeto vulgar. Ni lo profundo ni lo elevado, ni el cielo ni la tierra. Esta profundidad no descubre aún la fuente de la esencia, ni los voladores luminosos (*Raketen*) son todavía el empíreo.

Y como la dialéctica también tiene su firmeza, Hegel no puede moverse del sitio de sus convicciones definidas y por eso reitera lo ya advertido anteriormente. Frente a las superficialidades del sentido común y frente al derroche de infatuación de genio de la intuición inmediata, estima que lo único apto para construir la ciencia es el concepto, que requiere dispendioso esfuerzo y trabajo, y que determina nuestra actividad en filosofía porque, finalmente, lo que hacemos en esta ciencia es molernos el cerebro con conceptos, habituarnos mentalmente a su movimiento reflexivo. Concepto se toma, igualmente, como sinónimo de elemento universal, de propiedad entrañable a la verdad, y de pensamiento cultivado y maduro. A dicho éter tiene que elevarse quien pretenda ingresar en el reino de la ciencia, para lo cual la formación es un requisito indispensable, a la manera, como ya lo dijimos, los pitagóricos les exigían a sus iniciados un silencio de 5 años. Hegel parece decirnos en este apartado: «¡Ahí está el horizonte y el camino que conducen hacia la cumbre de la ciencia. Es el mismo para

quien de vosotros quiera y se atreva a trasegar tan empinado y difícil ascenso!».

Cabe tener presente que el sentido bastante restringido que Hegel le atribuye a los prólogos en este lugar, nos sirve para aclarar la discusión que, a este respecto, formulamos en el párrafo 1.

Párrafo 71

Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existiert, in die Selbstbewegung des Begriffes setze, so scheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andre äußre Seiten der Vorstellungen unserer Zeit über die Natur und Gestalt der Wahrheit hievon abweichen, ja ganz entgegen sind, einem Versuche, das System der Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie P l a t o s in seine wissenschaftlich wertlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeit gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die a r i s t o t e l i s c h e Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das größte Kunstwerk der alten *Dialektik*, für die wahre Enthüllung und den *positiven Ausdruck des göttlichen Lebens* gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die *Ekstase* erzeugte, diese mißverstandne Ekstase in der Tat nichts andres als *der reine Begriff* sein sollte, – daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Wert selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Andern es anders nehmen, nur durch sie in der Tat sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindizieren und sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innre Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effe-

kts bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren, und die Überzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hiebei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmütigerweise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Kompetenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Tun dieser Toten, wenn sie ihre Toten begraben[425]. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urteil schneller bestimmt ist, so daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Türe stehen[426], so ist hievon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die Aufmerksamkeit, die durch imponierende Versicherungen erzwungen wurde, so wie den wegwerfenden Tadel berichtigt und einem Teile eine Mitwelt erst in einiger Zeit gibt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.

Al poner yo en el automovimiento del concepto aquello por lo que existe la ciencia, entonces la consideración de que los aspectos aducidos y aun otros externos de las ideas de nuestra época sobre la naturaleza y forma de la verdad se desvían de eso e incluso se oponen totalmente a un intento de exponer el sistema de la ciencia en esa determinación, parece no prometer una

[425] Matth 8,22

[426] Act. 5,9.

acogida propicia. Entretanto puedo pensar que si v.gr. a veces lo mejor de la filosofía de Platón *se pone en sus mitos sin valor científico, también ha habido épocas, que incluso se han llamado épocas de exaltación, en que la filosofía* aristotélica *fue estimada por su profundidad especulativa y se tuvo en verdad al Parménides de Platón como la mayor obra de arte de la antigua* dialéctica *para la revelación verdadera y la* expresión positiva de la vida divina*, y que hasta en el gran oscurecimiento de lo que producía el* éxtasis*, ese éxtasis malentendido de hecho no sería nada distinto* al concepto puro*, –que además lo mejor de la filosofía de nuestra época pone su valor mismo en la cientificidad y aunque los demás lo toman distinto, solamente se hace valer de hecho mediante ella. Por eso yo puedo esperar que este intento de reclamar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar, sabrá procurarse acceso mediante la verdad interna de la cosa. Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene la naturaleza de imponerse al llegar su tiempo y que únicamente aparece llegada la ocasión y que por eso nunca aparece demasiado pronto ni encuentra un auditorio inmaduro; y que también el individuo necesita esa eficiencia para hacerse valer en lo que es su objetivo particular y para experimentar como algo general la convicción que sólo pertenece a la particularidad. Pero aquí es frecuente distinguir al auditorio de quienes se comportan como sus representantes y voceros. Aquél se porta en muchos aspectos de modo diferente e inclusive de modo contrapuesto a éstos. Si aquél asume bonachonamente la culpa de que un escrito filosófico nada le dice, por el contrario, estos desplazan, seguros por su competencia, toda la culpa al escritor. En aquél el efecto es más apacible que el obrar de los muertos cuando entierran a sus muertos*[427]*.*

[427] Mateo. 8, 22

Si ahora la intelección universal en general es más formada, su curiosidad más viva y su juicio más rápido, hasta el punto que los pies de los que te van a sacar ya están a la puerta[428]*, entonces hay que distinguir el efecto más lento que corrige tanto la atención que se obtuvo con aseveraciones imponentes así como la censura despectiva, y que a una parte le produce un mundo de contemporáneos al cabo de cierto tiempo, mientras los otros que lo suceden ya no tienen posteridad.*

Y así como es normal entrar en colisión doctrinaria en la vida intelectual con otras posiciones, y comprensible también que la filosofía sea el lugar de convergencia de múltiples contradicciones, Hegel no teme que su punto de vista especulativo choque con otros criterios en torno a la naturaleza (*Natur*) y figura de la verdad (*Gestalt der Wahrheit*), hacia los cuales el grueso público ha estado a su favor, mientras el punto de vista suyo apenas aparece con la normal incierta recepción de lo nuevo que se expone. De todo esto es consciente, sin embargo, se siente muy confiado de haber asido los hilos lógicos de la historia y de haber determinado muy bien las perspectivas fundamentales. El proyecto filosófico en cuanto a la verdadera figura de la verdad que ha esgrimido como divisa en el párrafo 6, le da cierta seguridad a pesar de que la acogida fundamental no esté de parte suya. En este punto Hegel sabe mantenerse en una actitud reposada y de firmes convencimientos, más que estar alentado por desesperos de alcance inmediato o impulsado por el interés de congraciarse con las preocupaciones del gran

[428] Hechos. 5, 9

público para su coyuntural complacencia. Por eso en cuanto a la tarea que debe desarrollar la filosofía en ese presente se mantiene inflexible: construir la ciencia en el elemento del concepto, o sea, elevar la filosofía al plano más elevado, a la esfera especulativa de una manera integral.

Además sabe que este proyecto no es nuevo, así él lo remoce en su tiempo, y que está inscrito en la más seria tradición filosófica. Es decir, si algunos han valorado del pensamiento de Platón su seductor componente mítico, otros lo han estimado por su veta especulativa, presente en varios diálogos, pero sobre todo en el *Parménides*, sin duda «la mayor obra de arte de la antigua *dialéctica*»[429], y que tanta influencia tuvo en el neoplatonismo, principalmente en Proclo, filósofo que aprecia este diálogo como «la revelación verdadera y la expresión positiva de la vida divina»[430]. También Aristóteles tiene un merecido puesto en la galería de los grandes, entre muchos méritos, por su elevación especulativa. E incluso de la misma exaltación mística Hegel aprecia como algo significativo el interés especulativo, pero sobre todo a Jacob Böhme, que es a quien parece referirse en este párrafo, y que aunque no se expresó nítidamente en pensamientos concretos, Hegel considera que, no sólo es elevadísima su idea filosófica fundamental[431], sino

---

[429] Recordemos las famosas hipótesis de la segunda parte del libro: I. Si el Uno es uno. II. Si el Uno es. III. Si el Uno es y no es. IV. Si el Uno es, ¿qué son los Otros? V. Si el Uno es uno, ¿que se sigue negativamente para los Otros? VI. Si el Uno no es, ¿qué se sigue? VII. Si el Uno no es carece de determinación. VIII. Si el Uno no es, ¿qué serán los otros? IX. Si el Uno no es en absoluto, ¿qué serán los Otros?

[430] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 57. Vol. 3.

[431] «La idea central de Jacob Böhme es la tendencia a mantenerlo todo

que en el fondo de su doctrina y de sus asociaciones empíricas inusuales, tal vez correspondientes a sus estados de éxtasis, subyacían conceptos puros. Hegel parece querernos insinuar que hay estados de arrobamiento que deben ser bien comprendidos y apreciados, y, además, que toda analogía, por ser analogía, no significa que sea inadecuada.

Es decir, si bien la verdadera figura en cada época puede surgir de una manera solitaria, y como una voz acallada por las tendencias teóricas dominantes, el carácter de lo verdadero que comporta una posición la hará revelarse como tal y permitirá abrirse paso y obtener el debido reconocimiento. A lo verdadero también le llega la hora en que se hace valer, y esto se logra cuando por los propios méritos, por la valía científica, la época no puede negarse a darle crédito, ni puede eludir o dejar de lado sus evidencias. Hegel piensa optimistamente que la verdad sabe salir airosa a pesar de los entorpecimientos y confinamientos a que sea sometida. Es decir, que presagia que es posible para sí por parte del público una positiva recepción, porque presiente que su filosofía hará época y que sólo por el mérito de ella ganará audiencia universal. Hegel es como el concepto que sabe cuál es la naturaleza de lo real y hacia

---

dentro de una unidad absoluta, pues lo que trata de poner de relieve es la absoluta unidad divina y la armonía de todas las contradicciones en Dios. Su pensamiento fundamental, y hasta podríamos decir su pensamiento único, que se percibe y manifiesta a través de todo, consiste en general en concebir la sagrada *Trinidad* a través de todo, en conocer todas las cosas como su revelación y representación, viendo en ella, por tanto, el principio general en el cual y a través del cual existe todo, y de tal modo, además, que todas las cosas sólo encierran dentro de sí esta Trinidad divina, no como una trinidad de representación, sino como la trinidad real de la idea absoluta». HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 235. Vol. 3.

dónde tiende como universalidad y por eso propone un pensamiento acorde con esa realidad y con las tendencias fundamentales correspondientes a esa universalidad.

Mas Hegel sabe establecer también una diferencia entre el público y sus representantes (*Repräsentanten*) y portavoces (*Sprecher*), es decir, los que hablan a nombre del público y que no en pocas ocasiones desvirtúan su sentir fundamental. Así, pues, mientras el público se asume a sí mismo con cierta humildad, achacándose la impreparación que le impide comprender la obra filosófica, actitud con la que se muestra autocrítico, los portavoces inculpan directamente a los autores. En este sentido el público se coloca por encima de los portavoces, en el justo juicio valorativo. Su acción es más callada que la de sus portavoces a quienes es aplicable la sentencia bíblica «de los muertos que entierran a sus muertos», con la cual trata de contrastar Hegel la actitud mesurada, sosegada y silenciosa del público, con el comportamiento ruidoso e inmodesto de sus portavoces, inmediatamente dispuestos al entierro de las doctrinas caducas. Con tal cita les quiere decir que la vida espiritual no está de su lado, porque son muertos que entierran muertos, porque no logran reconciliar los diversos sistemas y porque sólo tienen ojos para encontrar la diversidad entre dichos sistemas y no para ver la vida que aún tienen incorporados en un único sistema de verdad espiritual; o como el mismo Hegel interpreta tal pasaje bíblico que él adapta a la filosofía: «Según esto, la historia de la filosofía no sería otra cosa que un campo de batalla cubierto de cadáveres, un reino no ya solamente de individuos muertos, físicamente caducos, sino también de sistemas refutados, espiritualmente liquidados, cada uno de los cuales mata y entierra al que le precede. Por eso en vez de ‘Sígueme’, sería más exacto decir,

cuando así se piensa: 'Síguete a ti mismo', es decir, atente a tu propia convicción, aférrate a tus propias y personales opiniones. ¿Por qué a las ajenas? »[432].

Y en tal contexto de la producción y discusión filosóficas muchos pensadores sólo tienen en cuenta el fluir vertiginoso de las ideas y únicamente creen en la potencia para refutar e invalidar los otros sistemas, presentando el suyo como el verdadero con el propósito de excluir a los demás, como si nada valieran. De ahí que a tales obtusos contradictores, también Hegel les ofrece otra cita bíblica, en la que el apostol Pedro le dice a la mujer de Ananías: «de modo que los pies de quienes te han de enterrar ya están en la puerta», pasaje con el cual Hegel les quiere decir: «La filosofía que ha de refutar y desplazar a la suya, no tardará en presentarse, lo mismo que les ha ocurrido a las otras»[433].

Al parecer, pues, lo que hace Hegel es caracterizar la época comprendida entre Kant y su propio presente, período en el cual tan rápido como se ponen los sistemas también se superan, porque los momentos se suceden con gran celeridad. Pero para Hegel, aquel vértigo arrollador tampoco es el paradigma de lo verdadero. Obras fruto de un trabajo más reposado, pero también de un paso más firme, pueden ser las que tengan mayor posteridad (*Nachwelt*). Al fin y al cabo ésta es la que califica e inmortaliza. O por lo menos deja claro que en estos menesteres no se puede ser tan jactancioso y que él modestamente espera a que su libro por sí mismo sepa abrirse paso, cuando la conciencia de la época moderna madure y se coloque a tono con el

---

[432] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 22. Vol. 1.

[433] Ibid. P. 23. Vol. 1.

nuevo proyecto filosófico que surge como si fuese una solitaria obra particular. El final de este párrafo es más bien oscuro, porque parece decir que si bien debe comportarse cauteloso ante su propia obra, que en poco tiempo saldrá a la luz pública, también vislumbra sus posibles efectos, tanto los concernientes a una agradecida aceptación, como los que encarnen posibles censuras desdeñosas. En esencia, a lo que parece referirse es a la consideración suya de que el destino es justiciero y que el recuerdo que prodiga la posteridad se logra en consonancia con la verdad expresada, porque el espíritu siempre hace el reconocimiento cuando alguien lo merece. Tal vez, también nos quiera indicar que es vano alardear sobre el futuro de la propia obra y anticiparle aplausos clamorosos y recibimientos triunfales de una manera *a priori*. Finalmente, la obra sobrepasa al individuo y es la misma historia la que la opaca, relegándola al olvido, o la deja sobrevivir como si fuese inmortal.

Párrafo 72

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelheit, wie sich gebührt, um soviel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichtum hält und ihn fordert, der Anteil, der an dem gesamten Werke des Geistes auf die Tätigkeit des Individuums fällt, nur gering sein kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und tun, was es kann, aber es muß ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.

Además, ya que en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la individualidad, como corresponde, se ha vuelto tanto más indiferente, también aquella en su pleno alcance tiene riqueza formada y la exige, la porción que le toca en la obra total del espíritu a la actividad del individuo solamente puede ser insuficiente, entonces éste, como lo implica ya la naturaleza de la ciencia, debe olvidar tanto más y hasta volverse y hacer lo que él puede, pero igualmente se debe exigir menos de él así como él mismo puede esperar menos de sí y exigir para sí.

Antes de presentar algunos comentarios sobre este párrafo final, quiero citar un pasaje del gran pensador Bertrand Russell, quien, en lo fundamental, a pesar de haber sido cercano al pensamiento de Hegel en cierta época, tiene una visión muy distinta de la que plantea el filósofo suabo en este lugar. Sostiene Russell: «Es costumbre en cierta escuela de sociólogos menospreciar la importancia de la inteligencia y atribuir todos los grandes sucesos a grandes causas

impersonales. Juzgo esto una completa ilusión. Creo que si cien hombres del siglo XVII hubiesen muerto en la infancia, no existiría el mundo moderno. Y de esos ciento, Galileo es el principal»[434]. Sobre este texto no voy a hacer un comentario integral, pues solamente quiero destacar la concepción que el filósofo inglés tiene de la ciencia como el fruto de una pléyade de individuos de portentoso y admirable genio, a los que hay que atribuir la causa del mundo moderno. Evidentemente, esto es lo primero que cabe afirmar si se piensa el desarrollo de la historia y de la ciencia como el producto de individuos influyentes y muy bien dotados de cabeza que las han hecho posibles. Es decir, este conocimiento de gran calado es, para Russell, innegablemente atribuible a individuos a los cuales es asignable a cada uno su aporte identificador. Borremos, por tanto, imaginariamente, esos cien hombres de ciencia y tendríamos aniquilada la historia moderna. Frente a esta visión Hegel tiene un criterio muy distinto y este último párrafo del *Prólogo* es una buena muestra de cómo interpreta la cuestión.

Advirtamos, primero, que Hegel de ninguna manera invalida la significación de los individuos en la tarea de la construcción del conocimiento y, en el caso concreto, del desarrollo de la filosofía, no silencia su admiración por pensadores de talla descomunal como Heráclito, Platón, Aristóteles, Spinoza o Kant; además, que bien lo merecen, porque son portentos inigualables. El problema es otro por el cual introduce una visión orgánica de la historia y una relación entre dichos individuos y lo que llama Hegel el espíritu, que simplemente podemos comprenderlo como

[434] RUSSELL, Bertrand. La perspectiva científica. Traducción de G. Sans Huelin. Madrid: Sarpe, 1983. P. 42.

un elemento general de referencia y contexto, así hagamos caso omiso en esta ocasión del relevante sentido teológico que tiene en el filósofo alemán. Y tal elemento universal de referencia como aspecto que interviene en la obra de los individuos es lo que destaca Hegel.

En términos generales, podemos pues decir que en este párrafo 72 lo que pretende Hegel es que la intervención de las potencias del espíritu quede, por último, claramente aseverada y destacada, ya que aquél, como la universalidad que es en y para sí, desborda en posibilidades a cualquier individuo. Pero, ¿acaso de aquello que es el espíritu no se ha burlado ya un contemporáneo de Hegel, Schopenhauer, cuando dijo: «*Der Geist*. ¿*Wer ist der Bursche*?». «El espíritu. ¿Quién es el muchacho (mozo, tipo o camarada)?»[435]. Ante esta intrigante pregunta se podría responder de una manera muy simple: el espíritu es el hombre como especie, es un universal, quien, finalmente, ha hecho la obra magna, es un sujeto un poco difícil de aprehender porque es una época en la que están inmersos los individuos o de la que reciben su influencia; es un contexto de necesaria referencia y de formación, cuyos rasgos básicos de primacia y relación con

[435] «También se incluye en esto la burda desvergüenza con que los hegelianos, en todos sus escritos y sin ninguna clase de preámbulo, se ponen a parlotear muy prolijamente del llamado '*espíritu*', confiando en que con su galimatías se produzca un enorme aturdimiento para que de este modo no haya nadie, como sería de justicia, que se decida a arremeter contra el señor profesor con preguntas como éstas: '¿el espíritu?, ¿y quién es ese tipo?, ¿y por qué caminos llegáis a conocerle?, ¿no será algo así como una hipótesis arbitraria y cómoda, que ni siquiera una sola vez definís y, mucho menos aún, deducís o demostráis?, ¿acaso os figuráis que ante vosotros hay un público de viejas comadres?'. Éste sería, sin duda, el lenguaje más apropiado contra el filosofastro.» SCHOPENHAUER. Sobre la filosofía de universidad. P. 93.

los individuos ya nos los ha explicado Hegel en el párrafo 29 de este mismo *Prólogo*. La conclusión para Hegel parece ser, entonces, ésta: las tareas supremas del hombre, la verdad y la libertad, sólo son realizables como obra de la especie, como conquista generacional. El devenir espiritual es el ritmo propio y completo por el cual se puede alcanzar la meta suprema; y a través de ese transcurrir se ha repartido la obra, se ha ganado en experiencia y se ha avanzado en extensión de conocimiento y en profundidad de vida. Pero el resultado no es la obra de cien individuos separados sino la suma de todos ellos como totalidad potenciada por su sinergia, porque, en suma: la cultura es el esfuerzo de todas generaciones anteriores, de múltiples experiencias y errores de aprendizaje, así como ha aprendido, por ejemplo, el hombre a comerciar. En esta consideración, lo que destaca Hegel es ese actuar de lo universal inmensamente potente para producir la obra. Además Hegel tiene ante sus ojos las evidencias de la grandeza espiritual de su época, porque él se forma en el interior de una Alemana irrepetible por su genio desbordado. Ante esta energía y eficacia del trabajo comunitario del hombre, contrasta el límite inexorable de cualquier individuo, por muy inmenso que sea su talento. Por eso sostiene textualmente Hegel: «...tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima...».

El punto de vista aquí esgrimido insinúa una crítica a Schelling quien ha exagerado el papel de los individuos-genios en la aprehensión del saber absoluto, meta que para Hegel únicamente es lograble, así como entendió Platón que era alcanzable la verdad, en la comunidad de las ideas. Por eso las potencias individuales están enmarcadas y determinadas por la misma historia y por el grado de desarrollo que el mismo espíritu haya alcanzado. De ahí

también que los individuos no puedan ir más allá de su tiempo. Ante esta relación de clara determinación de la totalidad sobre los individuos, ¿podría pensarse en una real subvaloración por parte de Hegel de la labor de los individuos? Se puede contestar que, en términos generales, para Hegel es en la incorporación del individuo en la totalidad intersubjetiva como ese individuo supera sus límites individuales y se forma en la cultura producida por la especie, toda la cual tiene como un horizonte posible a su favor, y es como puede ir más allá de sí en los límites que le traza su muerte; así mismo hay que decir que para Hegel la grandeza del individuo está dada en cuanto la obra de ese individuo se coloque a tono con lo nuevo en lo que despunta el desarrollo espiritual, algo así como si los grandes individuos estuviesen realizando inconscientemente no su obra sino los propósitos supremos del destino universal. En este sentido, podríamos entender la *Fenomenología* y la empresa sistemática de Hegel en la que se confunden el esfuerzo del concepto de convertir la filosofía en ciencia estricta con la meta del espíritu de esa época de su completo esclarecimiento de sí, a través de su completa exposición, en el reconocimiento de todo su itinerario formativo, hasta ese presente real-racional que todo lo contiene.

Tal vez, lo que quizo advertirles Hegel a los intelectuales soberbios y a los filósofos pretenciosos de su época, incluido Schelling, fue que no debían sobreestimarse tanto y que más bien era prudente mermarle a su altivez; que dejaran de mirarse tanto a sí mismos para después alardear de su grandeza ante el público, una megalomanía que ha sido tan propia en esta área intelectual del conocimiento, porque tal desmesurada talla mental pretendida no era tanta, si, en el fondo, comparaban con lo que cada uno hace en relación con la producción general del espíritu, ante la

cual todo individuo resulta evidentemente nimio e insignificante. Por lo tanto, más que gloriarse cada cual de su pequeño aporte, lo que deberían hacer era ser conscientes de la magnificencia de la obra de la especie, totalidad cultural con la que era el compromiso lidiar en ese momento. En fin, tal vez, quizo advertir, en general, que los individuos cargamos con una penosa fatalidad: nuestra inevitable finitud y la incertidumbre de la vida que aún resta en nuestra existencia. Frente a estas penosas barreras, contrasta la longevidad de la especie para realizar el programa humano de la verdad y de la libertad. En tal contrastiva conexión, no es que Hegel promueva que el individuo no se esfuerce en sus tareas, ni que las deje a la deriva y a la espontaneidad de los acontecimientos, sino que él piensa que el contexto valorativo debe pedir menos al individuo y que éste debe reclamar menos como suyo en la obra total del espíritu. Por eso este último párrafo debe entenderse como una sabia exhortación a una cuerda sensatez de vida, a una genuina humildad intelectual y a una aplicación por parte de los individuos del más denodado esfuerzo, en su caso, del esfuerzo del concepto.

Podemos complementar lo dicho con las siguientes consideraciones. Ya en el párrafo 4 hablamos del problema de la «cosa misma», que, en esencia, corresponde al obrar común sobre un objeto común que se hace «nuestro» como obra y resultado, a pesar de que algunos cultivadores de él miren a los otros con desdén y de que solamente los motive su propia vanidad. Esa «cosa misma» tiene, entonces, un valor muy elevado, porque es un producto comunitario, de profunda dimensión ética, así como Hegel la considera en la *Fenomenología* y que en este párrafo resalta, así pueda parecer una infravaloración del individuo, a quien se

le reduce su aporte casi a cero[436]. Advirtamos, no obstante, que lo que quiere subrayar Hegel es la magnificencia y perpetuidad de la «cosa misma», de la ética, del arte o de la filosofía, por ejemplo, que contrasta con el carácter pasajero y casi accidental de los individuos, así Russell los valore de tan excesiva manera.

El colofón sería, entonces, que tenemos que reconocer, en nuestra nimiedad, la portentosa «cosa misma» nuestra que es la filosofía y, finalmente, la verdad, que vale todos los esfuerzos de la comunidad filosófica. Cada uno a pesar de su excelencia solo alcanza a un pequeño aporte, así como Hegel pensaba de sí que era un mero colaborador en las magnas tareas del Espíritu.

[436] «Ante la magnitud de esta tarea común, el servicio del individuo será, claro está, como nada, y el individuo, cuando advierte esto, puede admitir francamente el hecho sin ninguna actitud hipócrita». ROYCE. El idealismo moderno. P. 237.

En los 72 párrafos anteriores, Hegel indica temas de aguda discusión, ofrece argumentos sobre importantísimas cuestiones atinentes a los eslabones fundamentales de la discusión filosófica en ese momento, presenta con claridad lo que debe realizarse y delimita para sí con qué se compromete intelectualmente, confiado en que su vida le otorgaría la oportunidad de realizar la obra proyectada y que estaría descartada de su existencia cualquier temprana muerte que truncara definitivamente sus designios. Con esta esperanza emprendemos todos los hombres nuestros proyectos y fijamos nuestras metas que, muchas veces, no se logran cristalizar a pesar de la entereza que se tenga y de la conciencia integral que se posea en relación con las etapas convenientes para alcanzar el objetivo final, pues el destino no sabe de justicia ni accede a los clamores individuales, sino que, ciego en su obrar, sacrifica de una manera inclemente al que sea. Hegel mismo comprendió este irresoluble problema, cuando dijo: «¿Quién no muere antes de haber podido cumplir lo que se proponía?»[437]. En ese horizonte de terrible provisionalidad nos movemos todos y, tal vez, pocos cuentan, además de las potencias, con la suprema suerte de que la existencia se prodigue en los años necesarios para alcanzar los anhelos supremos del alma.

[437] HEGEL. Lecciones sobre la historia de la filosofía. P. 39. Vol. 1.

Seguramente, esas eran las máximas aspiraciones de Hegel al terminar de escribir la última letra del *Prólogo*, y también de revisarlo varias veces, como lo acostumbraba con sus escritos, pues ya podía adicionar dicho Prefacio al resto del texto (Introducción y los seis capítulos que conforman la *Fenomenología*) para que fuera editado y saliera a la luz pública como su primera gran obra y ésta se acostumbrara a respirar la, a veces, enrarecida atmósfera académica cargada de prevenciones y de intereses personales. Esto lo sabía Hegel muy bien, consciente de que lo que había expresado marcaba distancias radicales con figuras sobresalientes y con tendencias teóricas afincadas; sin embargo, tampoco esperaba condescendencias gratuitas ni reconocimientos insinceros, porque tenía confianza en la verdad de su propuesta filosófica y porque estaba seguro de que un libro excelente aguanta cualquier tormenta de malversión y envidia. Además, tenía claro que la razón, finalmente, sabe abrirse paso en las historia y que ninguna talanquera que se le oponga puede ser definitiva.

Diseñado, pues, el boceto fundamental de lo que debía ser su construcción científica, sólo le faltaba el tiempo requerido de vida para poder realizar como producto efectivo e íntegro lo que tenía tan perfectamente delimitado en su cabeza y que ya había perfilado en algunos ensayos y borradores; es decir, aspiraba a tener el tiempo suficiente para escribir lo que podríamos llamar sus «Obras completas».

Y el destino fue generoso con él para que el programa que se fijó en este *Prólogo* fuera realizado en sus pormenores y acorde con lo que tenía estructuralmente trazado. Pudo escribir de manera detallada su *Ciencia de la lógica*, un texto de un valor incalculable, extenso y detenido, en el que de una manera magistral presenta el despliegue de los

conceptos filosóficos, sin que, al parecer, se quede alguno por fuera. Y de una manera dialéctica porque de cada uno brota interiormente el que le sigue en la cadena lógica, proceso que se mantiene hasta el final porque pertenecen a la vida y a la organicidad del pensamiento, que es algo muy distinto de un eficiente archivador, a lo que lo reducen muchos pensadores. También pudo redactar y reelaborar su maravillosa *Enciclopedia de las ciencias filosófica en compendio*, un texto destinado a sus clases, en el que presenta de una manera bastante condensada su integral doctrina sobre lo absoluto en sus tres momentos de desarrollo; un libro que sorprende por su unidad interior, por la coherencia esencial que comporta, por la riqueza de su exposición, por la sabiduría que encierra. Aquí el sistema cobra vida, pero no, tal vez, como a Hegel le hubiera gustado realizarlo y como lo podría haber hecho: con la exuberancia que mostró en la *Fenomenología* o en la *Ciencia de la lógica*. Muchas circunstancias parece que le impidieron un completo detallamiento, para el que, con toda seguridad, estaba preparado. Con estas características produjo también sus *Principios de la filosofía del derecho*, con igual destino pedagógico y armado con base en parágrafos, un estilo inevitable cuando los hechos apremian y la vida ya escasea.

Pudo también ordenar su pensamiento alrededor de *Lecciones* magistrales para sus alumnos, individuos talentosos, de gran valía y prestigio, quienes le reconocieron al Maestro su indudable grandeza y asumieron su filosofía como un verdadero apostolado. Entre ellos cabe destacar al consejero privado Johannes Schulze; al gran divulgador de Hegel, Leopold Dorotheus von Henning; A Konrad Marheineke, teólogo, y que fue quien recopiló y publicó las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*; a H. Gustav Hotho, quien se encargó de las maravillosas *Lecciones* sobre

la estética; al jurista Eduard Ganz, quien lo hizo con sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; a Karl Ludwig Michelet, abogado, de quien se dice que fue uno de los más fieles discípulos en cuanto a la interpretación estricta de la doctrina hegeliana y quien editó las *Lecciones sobra la historia de la filosofía.* Además de estos, hay que reseñar al historiador y amigo Förster, y a Boumann y Rosenkranz quienes se comprometieron con la edición de las obras completas de Hegel. De aquellas *Lecciones* se debe afirmar que son inigualables exposiciones de sumo rigor y analítico examen. Cualquier persona que haya tomado contacto con ellas, por ejemplo, con su historia de la filosofía, tiene que reconocer que está ante una presentación insuperable, porque, efectivamente, ni antes ni después de él ha habido alguien que en una exposición de tal historia le iguale, por tantos méritos que tiene, entre ellos el conocimiento esencial de la naturaleza de la filosofía, la comprensión profunda de los filósofos, la aprehensión de lo definitivo de cada uno, las relaciones de fondo entre los distintos pensadores, el examen orgánico de la filosofía con cada época y aún la abundancia bibliográfica y la erudición frente al detalle de vida y la anécdota característica de cada personaje. Es una historia de la filosofía escrita por un filósofo, obra que no es tan común en la historia de pensamiento humano. Además, y esto es sumamente importante, no estamos ante un vistazo sobre un acontecer conceptual externo, sino que es el propio contenido que Hegel mantendrá como figuras de verdad en su filosofía. Tales *Lecciones*, como fluir de los conceptos en el tiempo, que desembocan como afluentes tributarios en el gran sistema hegeliano, son, pues, maravillosas a pesar de que con frecuencia se menosprecien aún por parte de los mismos estudiosos de Hegel y de que sean calificadas de espurias.

La reputación de este filósofo, poco a poco se fue consolidando hasta que el reconocimiento en su tiempo tuvo que darse irremediablemente. Sobresaliendo entre los múltiples genios de esa Alemania de oro, a pesar de que no fueron pocos los adversarios teóricos y los asedios políticos, emergió esta brillantísima figura colmando de gloria la ciencia filosófica y llevándola a tal punto, que ningún pensador posterior pudo ignorarlo como fundamento de apoyo o de crítica, pues, como acontece con toda gran obra, Hegel dió para diversas interpretaciones y reacciones incluidos los desaires groseros, superficiales y panfletarios, pobres ladridos ante un filósofo de talla universal, un pensador irrepetible y único en su género, imposible de opacar en su majestuosidad. De él, Heine, uno de sus grandes discípulos, un hegeliano de izquierda, supo ofrecernos este diciente testimonio:

> Aparece entonces un pensador más grande [*que Schelling*] que desarrolla la filosofía de la naturaleza hasta convertirla en sistema completo, explica con esta síntesis el mundo entero de los fenómenos, complementa las grandes ideas de sus predecesores con ideas aún más grandes, las lleva adelante vertebrando todas las disciplinas, y las fundamenta así científicamente. Es este pensador un discípulo del señor Schelling, pero un discípulo que en el reino de la filosofía se va apoderando poco a poco de todo el poder de su maestro, crece ambiciosamente por encima de éste y acaba por relegarlo a la oscuridad. Se trata del gran Hegel, el mayor filósofo que ha engendrado Alemania desde Leibniz. No hay duda ninguna de que supera a Kant y a Fichte. Es agudo como aquél y fuerte como éste, y tiene además al mismo tiempo una constitutiva paz del alma, una armonía de pensamientos que no se encuentran ni en

> Kant ni en Fichte, en los cuales domina más el espíritu propiamente revolucionario. Es del todo imposible comparar a este hombre con el señor Joseph Schelling; pues Hegel fue un hombre de carácter. Y aunque también él, como el señor Schelling, concediera justificaciones un tanto discutibles a lo existente en el Estado y en la Iglesia, ello ocurrió en beneficio de un Estado que acepta al menos en teoría el principio del progreso, y en beneficio de una Iglesia que considera como elemento vital suyo el principio del libre examen; por lo demás, no lo escondió hipócritamente, sino que confesó abiertamente todas sus intenciones[438].

Mas como la vida no es sólo un ejercicio epistemológico, sino una experiencia integral que ejecutamos durante veinticuatro horas diarias, también tuvo tiempo para amar y procrear, tomar vino, jugar a las cartas, disfrutar de la compañía de flamantes mujeres, entretenerse con conversaciones ordinarias y tener la expectativa de un afortunado acierto apostando a la lotería. También tuvo generoso tiempo, sobre todo durante el período de Berlín para sacudirse de la filosofía y realizar largos y placenteros viajes: a Rügen, Dresde, Kassel y Colonia; a Holanda, Bruselas, Viena, París y Praga. Pudo, pues, sentir la ternura de una joven esposa, ser un solícito conyuge, experimentar la infinita felicidad de los humanos de ver ante nosotros, en nuestros hijos, el milagro inmediato de la vida, aunque también necesariamente atravesar por los pesares que causan, y particularmente, la muerte de

---

[438] HEINE, Heinrich. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. Edición a cargo de Juan Carlos Velasco. Madrid: Alianza Editorial, 2008. P. 200.

uno de ellos, de Ludwig, en el puerto de Yakarta, debió de haberlo hundido en la más terrible melancolía. Pudo dedicarse, por tanto, a otras cosas diferentes del duro filosofar que nos abstrae de nosotros mismos, pero que también nos sumerge en temas tan agobiantes y pesados, que laceran el ánimo y que hasta indisponen para ejercer una distraida cotidianidad. Hegel sabía que el alma genuinamente filosófica es taciturna y que poseer la verdad nos agrieta por dentro. Además, no debemos olvidar que siempre lo poseyó un temperamente grave, tal vez marcado desde temprana edad por su obsesiva conciencia de la muerte –que le fue prematuramente tan cercana[439]–, una dura especificidad y concreción de lo finito nada consoladora para cualquiera.

Vivió, pues, como somos, hombres integrales, y, en sus últimos años, cargado de gloria y reconocido por el espíritu de su tiempo, que creyó ver en él un individuo

[439] «Gracias a una carta de su hermana (H 392s) sabemos que, a la edad de seis años, había sido tan furiosamente atacado por la viruela, que los médicos lo dieron por perdido; durante varios días estuvo completamente ciego. A los trece años estuvo otra vez a las puertas de la muerte a causa del cólera. Posteriormente tuvo que someterse a una operación de un absceso detrás de la oreja. En Tubinga cayó enfermo de las fiebres tercianas y tuvo que marchar a Stuttgart para reponerse en la familia. En ese mismo tiempo, precisamente mientras estaba enfermo, había muerto su madre, lo cual produjo en su alma una conmoción que jamás le abandonó (véase a este respecto una carta a su hermana, del año 1825, en la cual todavía habla de esto, XXIX, 96). Y por fin, cosa extraña en un hombre conocido en la fundación como amigo de francachelas, sus compañeros le habían dado el mote de 'viejo'. En el álbum de la fundación lo había dibujado su amigo Faltot marchando apoyado sobre muletas y con la cabeza agachada; al pie podía leerse: 'Dios proteja al anciano' (H 431)». KÜNG. La encarnación de Dios. P. 58.

sobrenatural[440], porque había coronado la filosofía universal con su último escalón y le había dado a Alemania el renombre merecido por este magnífico logro espiritual. En este aspecto, Hegel debió de haber cerrado sus ojos por última vez, agradecido de haber hecho lo que se trazó como fin en este *Prólogo*, pues cumplió a cabalidad con la contribución pretendida de acercar la filosofía a la forma de la ciencia. Tal vez, esta realización haya defraudado a muchos, sin embargo, no puede desconocerse que se trata de una obra inmensa, cuyo valor, solo en pocos casos, es suficientemente comprendido, como tampoco puede negarse que con méritos suficientes este pensador se instaló en la galería de los grandes, es decir, de aquellos que, mientras la historia humana exista, no se pueden olvidar, porque fueron creadores de primera línea, a quienes nos subordinamos todos los menesterosos: los interpretes. Mas paradójicamente a nosotros también nos cabe el sencillo merecimiento del recordar, es decir, de realizar el reconocimiento, sin el cual no podríamos ser sujetos como especie, ni los grandes hombres pervivir en la historia de la cultura.

Parece que no es exagerado decir que el *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu* traza el decurso y fija las líneas fundamentales de la obra posterior de Hegel, obra que precisamente es la que sirve para explicar el sentido esencial de dicho prefacio, porque se explicita en aquella lo que

---

[440] «Los artistas realizaban y publicaban retratos suyos que se vendían con rapidez, y los estudiantes habían acuñado una medalla con su imagen en una cara y una escena alegórica con temas de su filosofía en la otra. Hegel escribía con orgullo a su hermana: 'He sido grabado, esculpido, y ahora estampado', y le enviaba un par de medallas». PINKARD, Terry. Hegel. Una biografía. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: ACENTO Editorial, 2001. P. 797.

apenas está delineado en éste. Tal interior nexo es el que exige y justifica que, para su exégesis, hayamos tenido que basarnos en varios de sus textos en los que expone el sistema, porque es en estos donde se encuentra la confirmación de la aún insuficiente hermenéutica que sobre los 72 pasajes anteriores hemos hecho, referencias que se convierten como en una especie de prueba de que lo advertido en los comentarios sí es coincidente con lo que Hegel sostiene en dicho *Prólogo*; comentarios que no son otra cosa que un intento interpretativo en el que hemos acudido, además, a algunas fuentes del contexto teórico e histórico, el cual también aclara las motivaciones e influencias de este autor. Esperamos, pues, que, como esfuerzo académico con una intención pedagógica, este trabajo pueda ser de alguna utilidad a los estudiantes de filosofía, en nuestro medio.

ÍNDICE DE PÁRRAFOS

Pág

Párrafo 1 36
Párrafo 2 53
Párrafo 3 67
Párrafo 4 80
Párrafo 5 89
Párrafo 6 102
Párrafo 7 118
Párrafo 8 133
Párrafo 9 140
Párrafo 10 152
Párrafo 11 163
Párrafo 12 174
Párrafo 13 183
Párrafo 14 198
Párrafo 15 204
Párrafo 16 210
Párrafo 17 224
Párrafo 18 237
Párrafo 19 245
Párrafo 20 254
Párrafo 21 261
Párrafo 22 271
Párrafo 23 280
Párrafo 24 289
Párrafo 25 295
Párrafo 26 310
Párrafo 27 328
Párrafo 28 335
Párrafo 29 345
Párrafo 30 355
Párrafo 31 363
Párrafo 32 371
Párrafo 33 383
Párrafo 34 394
Párrafo 35 402
Párrafo 36 410

Pág

Párrafo 37 421
Párrafo 38 430
Párrafo 39 439
Párrafo 40 451
Párrafo 41 457
Párrafo 42 462
Párrafo 43 472
Párrafo 44 477
Párrafo 45 483
Párrafo 46 494
Párrafo 47 506
Párrafo 48 515
Párrafo 49 526
Párrafo 50 537
Párrafo 51 548
Párrafo 52 564
árrafo 53.................................... 569
Párrafo 54 581
Párrafo 55 590
Párrafo 56 598
Párrafo 57 604
Párrafo 58 609
Párrafo 59 615
Párrafo 60 620
Párrafo 61 632
Párrafo 62 639
Párrafo 63 644
Párrafo 64 649
Párrafo 65 654
Párrafo 66 659
Párrafo 67 667
Párrafo 68 674
Párrafo 69 683
Párrafo 70 690
Párrafo 71 696
Párrafo 72 705

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. Dialéctica negativa. Traducción de José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.

BACHELARD, Gaston. El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento. Traducción de Ernestina de Champourcin. Máxico: Fondo de Cultura Económica, 2006.

BARÓN D'HOLBACH. Sistema de la naturaleza. Traducción de Nerina Bacín, José Manuel Bermudo, Miguel Estapé y Alín Salom. Madrid: Editora Nacional, 1982.

BATAILLE, Georges. Escritos sobre Hegel. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: ARENA Libros, 2005.

BÉGUIN, Albert. El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa. Traducción de Mario Monteforte Toledo. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

BLOCH, Ernst. Sujeto – Objeto: El pensamiento de Hegel. Traducción de Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BURGEOIS, Bernard. El pensamiento político de Hegel. Traducción de Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.

CAMUS, Albert. El hombre rebelde. EN: Obras, 3. Edición de José María Guelbenzu. Madrid: Alianza, 1996.

CASSIRER, Ernst. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. Vol. 3.

D' HONDT, Jacques. Hegel. Traducción de Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.

---------------. Hegel, filósofo de la historia viviente. Traducción de Aníbal C. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

DIDEROT, Denis. El sobrino de Rameau. EN: Novelas. Traducción de Féliz de Azúa. Madrid: Alfaguara, 1979.

DILTHEY, Wilhelm. Hegel y el idealismo. Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

---------------. Vida y poesía. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

FEUERBACH, Ludwig. La esencia de la religión. Traducción de Tomás Cuadrado. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2005.

---------------. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. Traducción de Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

FICHTE, Johann Gottlieb. Algunas lecciones sobre el destino del sabio. Traducción de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Madrid: Ediciones Istmo, 2002.

---------------. Discursos a la nación alemana. Traducción de Luis A. Acosta y María Jesús Varela. Barcelona: Orbis, 1984.

---------------. Doctrina de la ciencia 1811. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: AKAL, 1999.

---------------. El destino del hombre. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

---------------. Ensayo de una crítica de toda revelación. Edición de Vicente Serrano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.

---------------. Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1934.

FINK, Eugen. Hegel. Interpretraciones fenomenológicas de la *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Iván Ortega Rodríguez. Barcelona: HERDER, 2011.

GADAMER, Hans–Georg. La Razón en la Época de la Ciencia. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Alfa Argentina, 1981.

GOMPERZ, Theodor. Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la antigüedad. Traducción del alemán por Carlos Guillermo Körner. Buenos Aires: Guaranía, 1951. Vol. 1.

GUTHRIE, William K. C. Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles. Traducción de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

GUTIÉRREZ G., Rafael. Hegel. Notas heterodoxas para su lectura. EN: La filosofía en Colombia (Siglo XX). Bogotá: PROCULTURA, 1985.

HARTMANN, Nicolai. La filosofía del idealismo alemán. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1960. Vols. 1 y 2.

HAVEMANN, Robert. Dialéctica sin dogma. Ciencia natural y concepción del mundo. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971.

HEGEL, G. W. F. Ciencia de la lógica. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982. Vols. 1 y 2.

---------------. Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling. . Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

---------------. Creer y saber. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Santafé de Bogotá: Norma, 1994.

---------------. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

---------------. Escritos de juventud. Traducción de Zoltán Szankay y José María Ripalda: México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

---------------. Filosofía real. Traducción de José María Ripalda.

Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
---------------. La constitución de Alemania. Traducción de Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972.
---------------. Lecciones sobre la estética. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid: AKAL, 1989.
---------------. Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Aguilar, [s. f.].
---------------. Lecciones sobre filosofía de la religión I. Introducción y concepto de religión. Traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
---------------. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
---------------. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. Vols. 1, 2 y 3.
---------------. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952.
---------------. Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 2005.
---------------. Propedéutica filosófica. Traducción de Eduardo Vásquez. Caracas: Equinoccio, 1979.
HEIDEGGER, Martín. La Fenomenología del espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931. Traducción de Manuel E. Vásquez y Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
HEINE, Heinrich. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. Edición a cargo de Juan Carlos Velasco. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
HENRICH, Dieter. Hegel en su contexto. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Ávila, 1987.

HERDER. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959.

HYPPOLITE, Jean. Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1974.

HÖLDERLIN, Friedrich. Hiperion o el Eremita en Grecia. Traducción de Jesús Monárriz. Madrid: Hiperion, 1986.

KAUFMANN, Walter. Hegel. Traducción de Víctor Sánchez de Zabala. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

KOJÈVE, Alexander. La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. Traducción de Juan José Sebrelli. Buenos Aires: La Pleyáde, 1971.

KIERKEGAARD, Sören. El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.

KRONER, Richard. El desarrollo filosófico de Hegel. 2 ed. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán, 1981.

KÜNG, Hans. La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Traducción de Rufino Jimeno. Barcelona: Herder, 1974.

LESSING, Gotthold Ephraim. Escritos filosóficos y teológicos. Traducción de Agustín Andreu Rodrigo. Madrid: Editora Nacional, 1982.

---------------. Natán el sabio. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. Barcelona: ANTHROPOS, 2008.

LUKÁCS, Georg. El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

---------------. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1985.

---------------. Prolegómenos a una estética marxista: Sobre la categoría de particularidad. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1969.
MARCO AURELIO. Meditaciones. Traducción de Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1997.
MARCUSE, Herbert. Razón y revolución. Traducción de Julieta Fombona de Sucre. Madrid: Alianza, 1993.
MARX, Carlos. El Capital. Crítica de la Economía Política. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
---------------. Manuscritos: Economía y filosofía -1844. Traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
MOOG, W. Hegel y la escuela hegeliana. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1931.
NOVALIS. Himnos a la Noche. Enrique de Ofterdingen. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Folio, 1999.
---------------. La Enciclopedia (Notas y fragmentos). Traducción de Fernando Montes. Madrid: Editorial Fundamentos, 1996.
---------------. Los discípulos en Sais. Edición de Félix de Azúa. Madrid: Ediciones Hiperión, 1988.
PIETERS, Simon. DIABOLUS. Traducción de Carlos Torres Moll. Barcelona: Ediciones Minotauro, 2006.
PINKARD, Terry. Hegel. Una biografía. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: ACENTO Editorial, 2001.
PLATÓN. Parménides. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
---------------. Teeteto-Sofista. Traducción de Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Planeta DeAgostini, 1999.
RUSSELL, Bertrand. La perspectiva científica. Traducción de G. Sans Huelin. Madrid: Sarpe, 1983.

SCHELLING, F. W. J. Antología. Edición de José L. Villacañas. Barcelona: Península, 1987.

----------------. Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Traducción de Francesc Pereña. Barcelona: Orbis, 1986.

----------------. Cartas sobre dogmatismo y criticismo. Traducción de Virginia Careaga. Madrid: Tecnos, 1993.

---------------. Escritos sobre filosofía de la naturaleza. Traducción de Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

---------------. Lecciones sobre el método de los estudios académicos. Traducción de María Antonia Seijo Castroviejo. Madrid: Editora Nacional, 1986.

---------------. Sistema del idealismo trascendental. Traducción de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: ANTHROPOS, 1988.

---------------. Sobre la esencia de la libertad humana. Traducción de Arturo Altman. Buenos Aires: Juarez Editor, 1969.

SCHILLER, Friedrich. Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre. Traducción de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona: ANTHROPOS, 1990.

---------------. Obras dramáticas. Traducción de Eduardo de Mier. Buenos Aires: El Ateneo, 1949.

SCHLEGEL, Friedrich. Obras selectas. Traducción de Miguel Angel vega Cernuda. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983. Vols. 1 y 2.

---------------. Poesía y filosofía. Versión española de Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Monólogos. Traducción de Anna Poca. Barcelona: ANTHROPOS, 1991.

---------------. Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados. Traducción de Arsenio Ginzo Fernández. Madrid: TECNOS, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la filosofía de universidad. Traducción de Mariano Rodríguez. Madrid: TECNOS, 1991.

SÉNECA. Cartas morales a Lucilio. Traducción de Jaime Boffil y Ferro. Barcelona: Orbis, 1984.

SIMON, Josef. El problema del lenguaje en Hegel. Traducción de Ana Agud. Madrid: Taurus, 1982.

ZUBIRI, Xavier. Hegel y el problema metafísico. EN: Naturaleza, Historia, Dios. Buenos Aires: POBLET, 1948.

Este libro se terminó de imprimir en
el mes de septiembre de 2019 en
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.
Bogotá – Colombia